<36606442250016

<36606442250016

Bayer. Staatsbibliothek

8° Ph. Sp. 387. (2.-3
Hume

Ph. 45. 707

Philos. Anthrop. Scr. varia. 1290.

R.

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Zweiter Band.
Ueber die Leidenſchaften.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1791.

Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis; et quae sentias dicere licet.

TACIT.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Inhalt.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Zweites Buch.

Von den Leidenschaften.

Erster Theil.

Von dem Stolze und der Demuth.

Erster Abschnitt. *Eintheilung der Materie* Seite 1

Zweiter Abschnitt. *Von dem Stolze und der Demuth; ihren Objekten und Ursachen* 5

Dritter Abschnitt. *Ueber den Grund der Objekte und Ursachen* 10

Vierter Abschnitt. *Von dem Verhältnisse der Impressionen und der Begriffe* 15

Fünfter Abschnitt. *Von dem Einflusse dieser Verhältnisse auf Stolz und Demuth* 19

Sechster Abschnitt. *Einschränkungen dieses Systems* 29

Siebenter Abschnitt. *Von dem Laster und der Tugend* 36

Achter Abschnitt. *Von der Schönheit und Häßlichkeit* 43

Neunter Abschnitt. *Von den äusserlichen vortheilhaften und nachtheiligen Umständen* 52

Zehnter Abschnitt. *Von Eigenthum und Reichthümern* 63

Eilfter Abschnitt. *Von der Liebe zum Ruhme* 75

Zwölfter Abschnitt. *Von dem Stolze und der Demuth der Thiere* 90

Zweiter Theil.

Von der Liebe und dem Hasse.

Erster Abschnitt. *Von den Objekten und den Ursachen der Liebe und des Hasses* 97

Zweiter Abschnitt. *Versuche, wodurch dieses System bestätiget wird* 103

Dritter Abschnitt. *Worinn Schwierigkeiten aufgelöset werden* 129

Vier-

Vierter Abſchnitt. Von der Liebe zu den Verwandten Seite 136
Fünfter Abſchnitt. Von unſrer Hochachtung gegen Reiche und Mächtige 146
Sechſter Abſchnitt. Von dem Wohlwollen und dem Uebelwollen 160
Siebenter Abſchnitt. Von dem Mitleiden 165
Achter Abſchnitt. Von der Bosheit und dem Neide 171
Neunter Abſchnitt. Von den Leidenſchaften, welche aus der Miſchung des Wohlwollens und Uebelwollens mit dem Mitleiden und der Bosheit entſtehen 186
Zehnter Abſchnitt. Von der Achtung und Verachtung 202
Eilfter Abſchnitt. Von der Geſchlechterliebe 209
Zwölfter Abſchnitt. Von der Liebe und dem Haſſe der Thiere 214

Dritter Theil.

Von dem Willen und den direkten Leidenſchaften.

Erſter Abſchnitt. Ueber Freiheit und Nothwendigkeit 218
Zweiter Abſchnitt. Fortſetzung 233
Dritter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe der Bewegungsgründe des Willens 242
Vierter Abſchnitt. Von den Urſachen der heftigen Leidenſchaften 252
Fünfter Abſchnitt. Ueber die Wirkungen der Gewohnheit 259
Sechſter Abſchnitt. Von dem Einfluſſe der Einbildungskraft auf die Leidenſchaften 262
Siebenter Abſchnitt. Von der Nähe und Entfernung in Raum und Zeit 268
Achter Abſchnitt. Fortſetzung 276
Neunter Abſchnitt. Von den direkten Leidenſchaften 287
Zehnter Abſchnitt. Von der Wiſsbegierde oder der Liebe zur Wahrheit 304

Abhand-

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Abhandlung über die menschliche Natur.

Zweites Buch. Von den Leidenschaften.

Erster Theil. Von dem Stolze und der Demuth.

Erster Abschnitt. Eintheilung der Materie.

So wie alle Vorstellungen des Gemüths in Impressionen und Begriffe eingetheilt werden können, so lassen sich die Impressionen wiederum in ursprüngliche und in abgeleitete eintheilen. Diese Eintheilung der Impressionen ist mit derjenigen einerlei, von welcher ich schon im ersten Buche *) Gebrauch gemacht habe, wo ich sie in Impressionen der Empfindung und der Reflexion eintheilte. Ursprüngliche Impressionen, oder Impressionen der Empfindung sind nemlich solche, welche ohne vorhergegangene Vorstellung in der

*) Th. 1. Abschn. 2.

der Seele entstehen wie von der jedesmaligen Beschaffenheit des Körpers, von den Lebensgeistern, oder von der Wirkung der Objekte auf die äussern Organe. Abgeleitete oder durch Reflexion entstandene, sind solche, welche von einigen dieser ursprünglichen herkommen, entweder unmittelbar, oder durch die Dazwischenkunft ihres Begriffs. Von der erstern Art sind alle Impressionen der Sinne und alle körperliche Lust und Unlust: von der andern Art sind die Leidenschaften und andre ihnen ähnliche Gemüthsbewegungen.

Das Gemüth muss offenbar in seinen Vorstellungen irgendwo anfangen; und da die Impressionen vor ihren korrespondirenden Begriffen vorhergehen, so muss es nothwendig einige Impressionen geben, welche ohne weitere Einführung durch ein drittes, im Gemüthe erscheinen. Da aber diese von physischen Ursachen in der Natur abhangen, so würde mich die Prüfung derselben zu weit von meinem gegenwärtigen Vorhaben ab in die Anatomie und Physiologie führen. Um deswillen schränke ich mich hier auf diejenige Klasse von Impressionen ein, welche ich abgeleitete und reflektirte genannt habe, und welche entweder von den ursprünglichen Impressionen oder deren Begriffen entstehen. Körperliche Lust und Unlust ist beides die Quelle vieler Leidenschaften, wenn sie vom Gemüth empfunden und betrachtet werden; aber sie entstehen ursprünglich in der Seele oder in dem Körper, oder wie ihr sonst das Ding nennen wollt, ohne dass ein Gedanke oder

eine Vorſtellung vorhergeht. Ein Anfall vom Podagra erzeugt eine lange Reihe von Leidenſchaften, wie Gram, Hofnung, Furcht; aber es entſteht ſelbſt nicht unmittelbar von einer Vorſtellung oder einem Begriffe.

Die reflektirten oder abgeleiteten Impreſſionen zerfallen nun wieder in zwei Arten, nemlich in ſanfte und in heftige. Von der erſtern Art iſt die Empfindung der Schönheit und Häſslichkeit in Handlungen, Kompoſitionen oder äuſſern Objekten. Von der andern Art ſind die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes, der Traurigkeit und der Freude, des Stolzes und der Demuth. Dieſe Eintheilung iſt freilich bei weiten nicht genau und befriedigend. Die Entzückungen der Dichtkunſt und der Muſik erreichen oft die gröſste Höhe; dahingegen die übrigen Impreſſionen, die man eigentlich Leidenſchaften nennt, in ihren Bewegungen ſo ſanft werden können, daſs ſie gewiſſermaſsen ganz unmerklich werden. Allein weil die Leidenſchaften doch überhaupt genommen heftiger ſind, als die Gemüthsbewegungen, welche von der Schönheit und Häſslichkeit verurſacht werden, ſo unterſcheidet man dieſe Impreſſionen gemeiniglich von einander. Da der Stoff des menſchlichen Gemüths ſo reichhaltig iſt, und ſo viel Mannichfaltiges in ſich faſst, ſo will ich hier von dieſer gemeinen und ſcheinbaren Eintheilung Gebrauch machen, um deſto ordentlicher dabei zu Werke zu gehen; und nachdem ich alles, was ich für nöthig hielt, über

die Natur unsrer Begriffe gesagt habe, will ich nunmehro jene heftigen Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften erklären, und sie nach ihrer Natur, und Entstehungsart, nach ihren Gründen und Folgen betrachten.

Wenn wir die Leidenschaften überschauen, so sehen wir bald, daſs sie in direkte und indirekte eingetheilt werden können. Unter direkten Leidenschaften verstehe ich solche, die unmittelbar von einem Gut oder Uebel, von Lust oder Unlust entstehen. Unter indirekten solche, welche zwar dieselben Ursachen haben, aber bei denen noch andre Eigenschaften in Verbindung der erstern mit gewirkt haben. Diese Unterscheidung kann ich gegenwärtig nicht rechtfertigen oder ausführlich auseinander setzen. Ich kann nur überhaupt bemerken, daſs ich unter den indirekten Leidenschaften den Stolz, das niedergeschlagene Wesen, oder die Demuth, den Ehrgeiz, die Eitelkeit, die Liebe, den Haſs, den Neid, das Mitleiden, die Boſsheit, den Edelmuth und was mit ihnen zusammenhängt, begreife. Und unter die direkten Leidenschaften gehören Verlangen, Abscheu, Traurigkeit, Freude, Hofnung, Furcht, Verzweiflung und Sorgenlosigkeit. Ich werde bei den erstern anfangen.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Stolze und der Demuth; ihren Objekten und Urſachen.

Da die Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth einfache und einförmige Impreſſionen ſind; ſo iſt es unmöglich, von ihnen, wenn man auch noch ſo viele Worte dabei verſchwendete, richtige Definitionen zu geben, ja es läſst ſich eigentlich gar keine Leidenſchaft definiren *). Das höchſte was man verlangen kann, iſt eine Beſchreibung derſelben, in der man die Umſtände aufzählt, welche ſie begleiten. Da die Ausdrücke Stolz und Demuth oder niedergeſchlagenes Weſen allgemein gebraucht werden, und die Impreſſionen, welche ſie vorſtellen, allgemein bekannt ſind, ſo wird ein jeder von ſelbſt im Stande ſeyn, ſich, ohne Gefahr zu irren, einen richtigen Begriff davon zu machen. Ohne daher mit vorläufigen Erörterungen die Zeit zu verliehren, ſchreite ich ſogleich unmittelbar zur Unterſuchung dieſer Leidenſchaften ſelbſt.

Es

*) In den Eſſays ſchickt der V. folgende Beſchreibungen voraus: Stolz iſt eine gewiſſe Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die aus einer gewiſſen Vollkommenheit oder dem Beſitze eines Dinges entſteht, worüber wir uns freuen; Demuth hingegen iſt eine Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, die durch einen Mangel oder eine gewiſſe Schwäche verurſacht wird. A. d. U.

Es iſt offenbar, daſs Stolz und Demuth, ob ſie gleich einander gerade entgegengeſetzt ſind, dennoch einerlei Objekt haben. Dieſes Objekt iſt das Selbſt, oder diejenige Folge verknüpfter Begriffe und Impreſſionen, die unſerm Gedächtniſſe und unſerm Bewuſstſeyn gegenwärtig ſind. Hierauf iſt der Blick allemal gerichtet, wenn eine dieſer Leidenſchaften uns regiert. Je nachdem der Begriff von unſerm Selbſt mehr oder weniger vortheilhaft iſt, ſo fühlen wir auch die eine oder die andere von dieſen entgegengeſetzten Leidenſchaften und ſind entweder durch den Stolz erhoben, oder durch die Demuth niedergeſchlagen. Das Gemüth mag ſich andre Objekte vorſtellen, welche es will, ſo haben dieſe doch allemal eine Beziehung auf uns ſelbſt; denn ſonſt würden ſie niemals weder dieſe Leidenſchaften ſelbſt hervorbringen, noch ſie im geringſten ſtärken oder ſchwächen können. Wo das Selbſt nicht in Betrachtung kömmt, da kann weder Stolz noch Demuth ſtatt finden.

Allein obgleich diejenige verbundene Folge von Vorſtellungen, welche wir Selbſt nennen, ſtets das Objekt dieſer zwei Leidenſchaften iſt, ſo kann es doch unmöglich ihre Urſache ſeyn, oder allein hinreichen, dieſelben zu erregen. Denn da dieſe Leidenſchaften ſich gerade entgegengeſetzt ſind, und einerlei Objekt gemein haben, ſo könnte das Objekt, wenn es ihre Urſache wäre, nie irgend einen Grad von der einen Leidenſchaft hervorbringen, ohne zugleich einen gleichen Grad von der andern

zu

zu erzeugen, welche Entgegensetzung und Widerstreit sodann beide aufheben müsste. Ein Mensch kann unmöglich zu gleicher Zeit stolz und demüthig seyn; und wenn verschiedene Gründe zu diesen Leidenschaften da sind, wie oft geschieht, so wechseln sie entweder hintereinander ab, oder, wenn sie gleichzeitig sind, so vernichtet die eine von der andern so viel, als sie vermöge ihrer Macht kann, und der Rest von der stärkern wirkt nur noch auf das Gemüth. Im gegenwärtigen Falle aber könnte weder die eine noch die andere Leidenschaft ein Uebergewicht erhalten; da sie nach der Voraussetzung beide von der Anschauung unseres Selbst entstehen sollen, das sich zu beiden vollkommen gleich verhält, und daher auch beide in gleichem Grade hervorbringen muss, oder mit andern Worten, es kann keine von beiden hervorbringen. Eine Leidenschaft erregen und zu gleicher Zeit einen gleichen Theil von dem Antagonisten derselben hervorbringen, heisst das Geschehene unmittelbar ungeschehen machen, und das Gemüth muss also dabei wenigstens vollkommen ruhig und gleichgültig bleiben.

Wir müssen also einen Unterschied zwischen der Ursache und dem Objekte dieser Leidenschaften machen; zwischen dem Begriffe, der sie erzeugt, und zwischen demjenigen, auf welchen sie wirken, wenn sie erzeugt sind. So bald Stolz und Demuth da sind, lenken sie unmittelbar unsre Aufmerksamkeit auf uns selbst, und betrachten es als ihr letztes und endliches Objekt; aber zuerst ist noch etwas

nöthig

nöthig um ſie zu erregen; etwas, das einer dieſer Leidenſchaften insbeſondere zugehört, und das nicht beide in gleichem Grade hervorbringt. Der erſte Begriff, der ſich dem Gemüthe darſtellt, iſt der Begriff der Urſache oder des erzeugenden Princips. Dieſes erregt die mit ihm verknüpfte Leidenſchaft; und dieſe Leidenſchaft, wenn ſie nun erregt iſt, wendet unſern Blick auf einen andern Begriff, welcher der Begriff unſres Selbſt iſt. Hier ſteht alſo eine Leidenſchaft zwiſchen zwei Begriffen, wovon der eine ſie verurſacht, und der andre durch ſie verurſacht iſt. Der erſte Begriff ſtellt alſo die Urſache, der andere das Objekt der Leidenſchaft vor.

Um bei den Urſachen des Stolzes und der Demuth anzufangen; ſo muſs ich bemerken, daſs die gewöhnlichſte und bemerkungswürdigſte Eigenſchaft derſelben die groſse Mannichfaltigkeit der Subjekte iſt, in welchen ſie ſeyn kann. Jede ſchätzbare Eigenſchaft des Gemüths, es ſey der Einbildungskraft, der Urtheilskraft, des Gedächtniſſes oder eine andre Anlage; Witz, Verſtand, Gelehrſamkeit, Muth, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit; alle dieſe ſind Urſachen des Stolzes, und ihr Gegentheil Urſachen der eignen Geringſchätzung oder der Demuth. Ja dieſe Leidenſchaften ſind nicht blos auf die Seele eingeſchränkt, ſondern die körperlichen Eigenſchaften ſind nicht minder mit ihnen verknüpft. Ein Menſch iſt auch ſtolz auf ſeine Schönheit, Stärke, Behendigkeit, gutes Anſehen, auf ſeine Fertigkeit

im Tanzen, Reuten, Fechten, und auf ſeine Geſchicklichkeit in Künſten und Handarbeiten. Aber dieſes iſt noch nicht alles. Die Leidenſchaft erſtreckt ſich noch weiter und umfaſst alle Gegenſtände, die nur im geringſten mit uns verbunden ſind, oder eine Beziehung auf uns haben. Unſer Vaterland, Familie, Kinder, Verwandſchaften, Reichthümer, Häuſer, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider; jedes dieſer Stücke kann eine Urſache des Stolzes oder der Demuth werden.

Aus der Betrachtung dieſer Urſachen erhellet, daſs wir nothwendig wieder einen neuen Unterſchied in den Urſachen der Leidenſchaft zwiſchen der Beſchaffenheit, welche wirkt, und dem Subjekte, in welchem ſie ſich befindet, machen müſſen. So bildet ſich z. E. ein Menſch auf ein ſchönes Haus etwas ein, das ihm gehört, oder das er gebauet und angelegt hat. Hier iſt das Objekt der Leidenſchaft er ſelbſt, und die Urſache iſt das ſchöne Haus: dieſe Urſache zerfällt aber wieder in zwei Theile, nemlich in die Beſchaffenheit, welche auf die Leidenſchaft wirkt und in das Subjekt, dem dieſelbe inhärirt. Die Beſchaffenheit iſt die Schönheit, und das Subjekt iſt das Haus, welches als ſein Eigenthum oder ſeine Erfindung angeſehen wird. Beide Theile ſind weſentlich und der Unterſchied iſt nicht unnütz oder ſchimäriſch. Schönheit, blos als ſolche betrachtet, wenn ſie nicht in einem Dinge iſt, das mit uns in einer gewiſſen Verbindung ſteht, erzeugt weder Stolz noch Eitelkeit; und die engſte

Ver-

Verbindung allein, ohne Schönheit oder etwas anders, das ihre Stelle ersetzt, hat eben so wenig Einfluss auf diese Leidenschaft. Da also diese zwei Stücke leicht zu unterscheiden sind und doch beide nothwendig verknüpft seyn müssen, wenn sie die Leidenschaft hervorbringen sollen; so können wir sie als Bestandtheile der Ursache betrachten; und wir wollen uns daher einen sehr genauen Begriff dieses Unterschieds einprägen.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Grund der Objekte und Ursachen.

Wir sind also so weit gekommen, dass wir einen Unterschied zwischen dem Objekte der Leidenschaften und ihrer Ursache festgesetzt haben; wir haben ferner in der Ursache die Beschaffenheit, welche auf die Leidenschaften wirkt, von dem Subjekte, dem sie inhärirt, unterschieden; jetzt wollen wir weiter gehen, und untersuchen, was ein jedes dieser Stücke bestimmt das zu seyn, was es wirklich ist, und was diesen Leidenschaften ein so eigenthümliches Objekt, Beschaffenheit und Subjekt anweiset. Hierdurch werden wir den Ursprung des Stolzes und der Demuth vollkommen verstehen lernen.

Erstlich ist es offenbar, dass das, was diese Leidenschaften bestimmt das Selbst zum Objekte zu

haben,

haben, nicht nur eine natürliche, sondern auch eine ursprüngliche Eigenschaft sey. Kein Mensch kann zweifeln, dass es eine natürliche Eigenschaft sey, weil sie in ihren Wirkungen beständig und unabänderlich ist. Das Selbst ist jederzeit und allemal das Objekt des Stolzes und der Demuth; und wenn die Leidenschaften sich noch so weit zu erstrecken scheinen, so bleibt doch allemal die Rücksicht auf uns selbst darinnen, und keine Person und kein Ding kann auf irgend eine andere Art einen Einfluss auf uns haben.

Dass dieses von einer ursprünglichen Eigenschaft oder von einem ersten Anstosse der Natur herrühre, wird gleichfalls deutlich einleuchten, wenn man erwägt, dass dieses das auszeichnende Merkmal dieser Leidenschaften sey. Hätte die Natur der Seele keine ursprünglichen Eigenschaften gegeben, so könnte sie nie abgeleitete haben; weil sie dann keinen Grund zum Handeln haben würde, und sich also nie äussern könnte. Nun sind die Eigenschaften, welche wir als ursprüngliche betrachten müssen, diejenigen, welche am unzertrennlichsten mit der Seele verbunden sind, und nie in andere aufgelöst werden können: und von einer solchen Beschaffenheit ist auch die Eigenschaft, welche das Objekt des Stolzes und der Demuth bestimmt.

Eine grössere Frage ist vielleicht die, ob die Ursachen, welche die Leidenschaft erzeugen, eben so natürlich sind, als das Objekt, auf welches sie gerichtet sind, und ob die grosse Verschieden-

denheit derſelben blos von dem Zufalle oder von der Einrichtung des Gemüths herkommt. Dieſen Zweifel werden wir bald heben, wenn wir unſer Auge auf die menſchliche Natur richten, und erwägen, daſs bei allen Nationen und in allen Zeiten ein und eben dieſelbigen Dinge ſtets Urſachen des Stolzes und der Demuth ſind; und daſs wir bei dem Anblicke eines uns ganz fremden Menſchen, ziemlich genau beſtimmen können, was dieſe Leidenſchaften in ihm vergröſſern oder verkleinern wird. Der Unterſchied, der ſich allenfalls in dieſem Stücke findet, rührt blos von der Verſchiedenheit der Temperamente, und den Komplexionen der Menſchen her, und iſt im Ganzen ſehr unbeträchtlich. Können wir es uns wohl als möglich denken, daſs, ſo lange die menſchliche Natur dieſelbe bleibt, die Menſchen gegen Macht, Reichthümer, Schönheit oder perſönliches Verdienſt je ganz gleichgültig ſeyn werden, und daſs ihr Stolz und ihre Eitelkeit durch dieſe Vortheile nicht mehr rege gemacht werden ſollte?

Allein obgleich die Urſachen des Stolzes und der Demuth vollkommen natürlich ſind, ſo werden wir doch bei näherer Unterſuchung finden, daſs ſie nicht urſprünglich ſind, und daſs es ganz unmöglich iſt, daſs eine jede derſelben durch eine beſondere Veranſtaltung und urſprüngliche Einrichtung der Natur dieſen Leidenſchaften könnte angemeſſen worden ſeyn. Auſſer ihrer ungeheuren Anzahl, ſind auch ſehr viele Produkte der Kunſt, und rühren theils von der Induſtrie, theils von den Lau-

nen

nen, theils von dem guten Glücke der Menschen her. Kunstfleiss bringt Häuser, Zierrathen, Kleider u. s. w. hervor. Die Laune bestimmt die besondern Moden und Veränderungen in diesen Dingen. Und das gute Glück trägt häufig zu allen diesen etwas bei, indem es die Wirkungen entdeckt, welche aus den verschiedenen Mischungen und Verbindungen der Körper entstehen. Es wäre also ungereimt, wenn man sich einbilden wollte, dass jedes dieser Dinge von der Natur wäre vorhergesehen und bestimmt worden, und dass jedes neue Werk der Kunst, welches Stolz und Demuth verursacht, anstatt sich selbst nach der Leidenschaft zu bequemen, weil in ihm eine von den allgemeinen Eigenschaften liegt, die vermöge ihrer Natur auf das Gemüth wirken, selbst das Objekt eines ursprünglichen Princips sey, welches bis dahin in der Seele verborgen gelegen, und endlich nun durch einen Zufall zum Vorschein gekommen sey. So hätte der erste Künstler, der einen schönen Schreibtisch erfand, in demjenigen, der ihn als Eigenthum erhielt, durch ganz andre Principien Stolz erzeugt als diejenigen waren, welche ihn stolz auf schöne Stühle und Tische machen; welches, da es offenbar lächerlich ist, uns zu dem Schlusse bringt, dass nicht jede Ursache des Stolzes und der Demuth durch eine unterschiedene ursprüngliche Eigenschaft für die Leidenschaften bestimmt sey; sondern dass ihre Wirksamkeit von einigen oder mehreren Umständen, die allen gemeinschaftlich zukommen, abhängt.

Indes-

Indessen finden wir in dem Laufe der Natur, daſs der Mannichfaltigkeit der Wirkungen ungeachtet, die Quellen, woraus sie entspringen, gemeiniglich nur einfach und an der Zahl wenig sind, und es ist ein sicheres Zeichen von der Ungeschicklichkeit eines Naturforschers, wenn er bei der Erklärung jeder verschiedenen Wirkung zu einer verschiedenen Kraft seine Zuflucht nimmt. Um wie viel ehr muſs dieses in Ansehung des menschlichen Gemüths wahr seyn, welches als ein so eingeschränktes Ding unmöglich einen so ungeheuren Haufen von Grundquellen in sich fassen kann, als nöthig seyn würden, die Leidenschaften des Stolzes und der Demuth zu erzeugen, wenn jede unterschiedene Ursache durch eine unterschiedene Reihe von Principien der Leidenschaft angemessen seyn sollte?

Hier ist also Psychologie und Moral in gleicher Lage als die Naturwissenschaft in Ansehung der Astronomie vor den Zeiten des Copernikus war. Die Alten, ob sie gleich die Maxime kannten, daſs die Natur nichts umsonst thue, erfanden doch solche verwickelte Theorien der Himmelskörper, die sich mit der wahren Philosophie gar nicht zu vertragen schienen, und gaben dadurch endlich zu einer einfachern und natürlicheren Gelegenheit. Wenn man ohne Bedenken für jede neue Erscheinung einen neuen Grundsatz erfindet, anstatt sie aus dem alten zu erklären; und die Hypothesen unaufhörlich vervielfältiget; so ist dieses ein sicherer Beweis, daſs keiner von den angenommenen Grundsätzen

ſätzen der ächte iſt, und daſs man unter eine Menge falſcher Erklärungen ſeine Unwiſſenheit der Wahrheit zu verſtecken ſucht.

Vierter Abſchnitt.

Von den Verhältniſſen der Impreſſionen und der Begriffe.

Wir haben alſo nun ohne Widerſpruch und Schwierigkeiten zu beſorgen zwei Wahrheiten feſtgeſtellt, nemlich, daſs dieſe Verſchiedenheit der Urſachen nach natürlichen Principien Stolz und Demuth erwecket, und daſs nicht jede verſchiedene Urſache auch durch ein verſchiedenes Princip für ihre Leidenſchaft eingerichtet iſt.

Nunmehro wollen wir einen Verſuch machen, dieſe Principien auf eine kleinere Zahl zurückzuführen, wir wollen ſehen, ob ſich nicht unter den Urſachen etwas Gemeinſchaftliches findet, von welchen ihr Einfluſs abhängt.

Um deswillen müſſen wir uns an gewiſſe Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur erinnern, welche bisher von den Philoſophen noch nicht hinlänglich erwogen werden; ob ſie gleich einen mächtigen Einfluſs auf die Wirkungen des Verſtandes und der Leidenſchaften haben. Von dieſen iſt die Aſſociation der Begriffe, deren ich ſchon ſo oft gedacht

habe

habe *), die erſte. Die menſchliche Seele kann unmöglich bei einem und eben demſelben Begriffe ſehr lange verweilen; und kann mit aller ihrer Kraft nicht dahin kommen, daſs ſie ihn allein und beſtändig dächte. Aber ſo veränderlich unſre Gedanken ſeyn mögen, ſo iſt doch ihr Wechſel nicht gänzlich ohne Regel und beſtimmte Ordnung. Das Geſetz, nach welchem ſie folgen, iſt daſs ſie mit Leichtigkeit von einem Objekte zu andern übergehen, die jenem ähnlich ſind, oder an daſſelbe grenzen, oder durch daſſelbe hervorgebracht ſind. Wenn ein Begriff in der Einbildungskraft iſt, ſo folgt ein anderer, der mit ihm durch dieſe Verhältniſſe verbunden iſt, ſehr natürlich, und ſtellt ſich vermöge dieſes Mittels mit gröſserer Leichtigkeit dar.

Die zweite Eigenthümlichkeit, welche ich an dem menſchlichen Gemüthe bemerken will, iſt eine ähnliche Aſſociation der Impreſſionen. Alle ähnliche Impreſſionen ſind mit einander verbunden, und kaum iſt die eine da, ſo ſtellen ſich die übrigen unmittelbar auch ein. Beleidigung, und fehlgeſchlagne Erwartung erzeugt leicht Zorn, Zorn erzeugt Neid, Neid Bosheit, und Bosheit wiederum Zorn, bis der ganze Cirkel vollendet iſt. Auf gleiche Art geſellen ſich zu unſrer Gemüthsart, wenn ſie durch Freude erhöhet iſt, ſehr natürlich Liebe, Groſsmuth, Mitleiden, Muth, Stolz und andre ähnliche Gemüthsbewegungen. Es fällt der Seele auſſerordentlich ſchwer, wenn ſie einmal durch eine Lei-

*) S. 1. B. S. 37. u. ſ. w.

Leidenſchaft bewegt wird, ſich auf dieſelbe allein ohne Veränderung oder Wechſel einzuſchränken. Die menſchliche Natur iſt zu unbeſtändig, als daſs ſie eine ſolche Beſtändigkeit zulaſſen ſollte. Die Abwechſelung hängt ihr weſentlich an. Und mit welchen Gemüthsbewegungen iſt wohl der Wechſel natürlicher als mit ſolchen, welche der jedesmaligen Stimmung der Seele gemäſs ſind, und ſich zu derjenigen Art der Leidenſchaften paſſen, welche ſo eben in derſelben herrſchen? die Attraktion oder die Aſſociation unter den Impreſſionen iſt alſo eben ſo gewiſs, als unter den Begriffen; wiewohl der merkwürdige Unterſchied unter ihnen iſt, daſs die Begriffe durch Aehnlichkeit, Angrenzung und Verurſachung aſſociirt werden können; die Impreſſionen aber nur allein durch die Aehnlichkeit.

Drittens iſt von dieſen zwei Arten der Aſſociation zu bemerken, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander beiſtehen und ſehr beförderlich ſind, und daſs der Uebergang noch weit leichter iſt, wenn ſie beide in einem und ebendemſelben Objekte zuſammenkommen. So iſt ein Menſch, der durch eine Beleidigung von einem andern, verdrieslich und verlegen gemacht worden iſt, geneigt hundert Gegenſtände des Misvergnügens, der Ungeduld, der Furcht und andrer unangenehmen Leidenſchaften zu finden; beſonders wenn er dieſe Gegenſtände bei oder neben der Perſon entdecken kann, welche die Urſache ſeiner erſten Leidenſchaft war. Hier kommen ſolche Gründe, welche den Uebergang der Be-

griffe befördern, mit solchen, welche auf die Leidenschaften wirken, zusammen; und beide in einer Handlung vereiniget, geben dem Gemüthe einen doppelten Stoss, die neue Leidenschaft muss daher mit desto grösserer Gewalt erwachen, und der Uebergang zu ihr muss um so viel leichter und natürlicher geworden seyn.

Bei dieser Gelegenheit will ich die Stelle eines schönen Schriftstellers anführen, der sich folgender Gestalt ausdrückt *): „So wie die Einbildungskraft „an jedem Dinge Vergnügen findet, das gross, neu „oder schön ist, und so wie sie desto lebhafter ergötzt wird, je mehrere von diesen Vollkommen„heiten sie in ein und ebendemselben Gegenstande „beisammen findet; so wird sie durch den Beistand „eines andern Sinnes auch für neue Vergnügen empfänglich. So belebt ein kontinuirlicher Ton, „wie die Musik der Vögel oder ein Wasserfall jeden „Augenblick die Seele des Beobachters, und macht „ihn auf die verschiedenen Schönheiten der Gegend, „die vor ihm liegt, weit aufmerksamer. Und so „erhöhen selbst die Wohlgerüche der balsamischen „Düfte das Vergnügen der Einbildungskraft, und „machen, dass die Schattierungen und das Grün der „Landschaft angenehmer erscheint; denn die Vor„stellungen beider Sinne erheben sich einander, und „sind zusammen angenehmer, als wenn sie abgeson„dert im Gemüthe vorgestellt würden: so wie die „mannichfaltigen Farben eines Gemäldes, wenn sie

„gut

*) Addison im Zuschauer N. 412.

„gut vertheilt ſind, ſich wechſelſeitig erhöhen und „von ihrer vortheilhaften Vertheilung neue Schön„heit erhalten.„ In dieſen Erſcheinungen ſehen wir ein Beiſpiel, ſowohl von der Aſſociation der Impreſſionen und der Begriffe, als auch von dem wechſelſeitigen Beiſtande, den ſie ſich einander leiſten.

Fünfter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe dieſer Verhältniſſe auf Stolz und Demuth.

Dieſe Grundſätze ſtehen alſo durch ſichere und unbezweifelte Erfahrung feſt. Jetzt wollen wir erwägen, wie wir ſie zu unſerm Zwecke anwenden können, indem wir alle Urſachen des Stolzes und der Demuth überſchauen. Müſſen dieſe Urſachen als die Eigenſchaften angeſehen werden, welche wirken, oder als die Subjekte, in welchen die Eigenſchaften ſind? Bei Erwägung dieſer Eigenſchaften finde ich unmittelbar, daſs viele derſelben ganz unabhängig von denen Leidenſchaften, welche ich hier erklären will, zuſammen die Empfindungen von Luſt und Unluſt hervorbringen. So gewährt die Schönheit unſrer Perſon von ſelbſt, ſo bald ſie nur wahrgenommen wird, eben ſowohl Vergnügen als Stolz; und ihre Häſslichkeit eben ſowohl Miſsvergnügen als Niedergeſchlagenheit oder Demuth. Ein glänzendes Mahl vergnügt uns, und ein ſchmu-

tziger Tiſch miſsfällt uns. Wovon ich nun entdecke, daſs es in einigen Fällen wahr ſey, das nehme ich in allen Fällen für wahr an; und ich nehme es alſo für jetzt ohne weiteren Beweis als zugeſtanden an, daſs jede Urſache des Stolzes durch ihre beſondern Eigenſchaften auch noch eine beſondere Luſt hervorbringt, und jede Urſache der Demuth eine beſondere Unluſt.

Ferner in Anſehung der Subjekte, denen dieſe Eigenſchaften anhängen, nehme ich eine neue Vorausſetzung an, die ſich ebenfalls durch viele alltägliche Beiſpiele als ſehr annehmungswürdig und wahrſcheinlich ankündiget, nemlich daſs dieſe Subjekte entweder Theile von uns ſelbſt, oder doch Dinge ſind, die mit uns in einer nahen Verbindung ſtehen. So machen die guten und böſen Eigenſchaften unſrer Handlungen und Sitten, Tugend und Laſter aus, und beſtimmen unſern perſönlichen Charakter, als welcher am allerſtärkſten auf dieſe Leidenſchaften wirkt. Auf gleiche Art macht uns die Schönheit oder Häſslichkeit unſrer Perſon, Häuſer, Equipage oder geſchmackvolles Ameublement entweder eitel oder niedergeſchlagen. Dieſelbigen Eigenſchaften aber, wenn ſie in Dingen ſind, die in keinem Verhältniſſe mit uns ſtehen, bringen nicht den geringſten Grad von dieſen Leidenſchaften in uns hervor.

Nachdem ich nun auf dieſe Art gewiſſermaſsen zwei eigenthümliche Beſchaffenheiten der Urſachen dieſer Leidenſchaften hypothetiſch angenommen habe,

be, nemlich, dafs die Eigenfchaften eine befondere Luft oder Unluft erzeugen, und dafs die Subjekte, in welchen diefe Eigenfchaften find, in einem Verhältniffe mit dem Selbft ftehen; fo fchreite ich zur Unterfuchung der Leidenfchaften felbft fort, und will mir Mühe geben, etwas in ihnen aufzufinden, das den angenommenen Eigenthümlichkeiten ihrer Urfachen entfpricht. Zuerft finde ich, dafs das eigenthümliche Objekt des Stolzes und der Demuth durch einen urfprünglichen und natürlichen Inftinkt beftimmt ift, und dafs es vermöge der uranfänglichen Einrichtung des Gemüths unmöglich ift, dafs diefe Leidenfchaften je über das Selbft oder diejenige individuelle Perfon hinausreichen follten, deren Handlungen und Meinungen fich ein jeder von uns fo innig bewufst ift. Hier mufs zuletzt der Blick allemal ruhen, wenn wir durch irgend eine diefer Leidenfchaften in Bewegung gefetzt werden: und wir können in diefer Gemüthslage diefes Objekt nie aus dem Gefichte verliehren. Hiervon getraue ich mir nicht einen Grund anzugeben; fondern ich halte diefe eigenthümliche Richtung unfrer Vorftellungen für eine urfprüngliche Eigenfchaft der Seele.

Die zweite Eigenfchaft, welche ich in diefen Leidenfchaften entdecke, und die ich ebenfalls für eine letzte Grundeigenfchaft halte, befteht in ihren Empfindungen oder in den befondern Bewegungen und Zuftänden, die fie in der Seele erzeugen, und die ihr eigentliches Seyn und Wefen ausmachen.

machen. So iſt das Gefühl des Stolzes ein angenehmes, das Gefühl der Demuth aber ein unangenehmes Gefühl, und wenn man die Luſt oder die Unluſt aufhebt, ſo hebt man in der That auch zugleich den Stolz und die Demuth auf. Hiervon überzeugt uns unſer Gefühl; und über das Gefühl hinaus iſt alles Streiten und alles Raiſonniren umſonſt.

Wenn ich alſo dieſe zwei feſtgeſetzten Eigenthümlichkeiten der Leidenſchaften, nemlich ihr Objekt, welches das Selbſt iſt, und ihre Empfindung, welche entweder angenehm oder unangenehm iſt, mit den zwei vorausgeſetzten Eigenthümlichkeiten der Urſachen, nemlich ihre Beziehung auf das Selbſt, und ihr Beſtreben eine Luſt oder Unluſt unabhängig von der Leidenſchaft zu erzeugen, vergleiche; ſo finde ich unmittelbar, daſs, angenommen daſs dieſe Vorausſetzungen richtig ſind, ſich mir das wahre Syſtem mit einer unwiderſtehlichen Evidenz aufdringt. Die Urſache, welche die Leidenſchaft erregt, iſt mit dem Objekte verknüpft, welches die Natur der Leidenſchaft zugeeignet hat; die Empfindung, welche die Urſache insbeſondere hervorbringt, iſt mit der Empfindung der Leidenſchaft verknüpft: von dieſer doppelten Beziehung der Begriffe und Impreſſionen entſpringt die Leidenſchaft. Der eine Begriff wird leicht in denjenigen Begriff verwandelt, der mit ihm im Verhältniſſe ſteht, und die eine Impreſſion in diejenige, welche ihr ähnlich iſt und ihr entſpricht. Mit wie weit gröſſerer Leichtigkeit muſs nun dieſer Uebergang geſchehen,

hen, wenn diese Gemüthsveränderungen sich wechselsweise einander beistehen, und die Seele einen doppelten Stoss von beiden Verhältnissen der Begriffe und der Impressionen erhält?

Um dieses besser zu begreifen, müssen wir annehmen, dass die Natur den Organen der menschlichen Seele, eine gewisse Fähigkeit verliehen hat, eine eigenthümliche Impression oder Bewegung hervorzubringen, welche wir Stolz nennen: dieser Bewegung hat sie einen gewissen Begriff angewiesen, nehmlich den Begriff des Selbst, den sie allemal hervorbringt. Dieser Kunstgriff der Natur ist nicht ungewöhnlich, und läst sich daher leicht denken. Es giebt viele Fälle, wo die Sachen auf eine gleiche Art geordnet sind. Die Nerven der Nase und des Gaums sind so eingerichtet, dass sie unter gewissen Umständen der Seele gewisse eigenthümliche Empfindungen zuführen: die Empfindungen der Wollust und des Hungers bringen in uns jederzeit den Begriff von solchen eigenthümlichen Objekten hervor, welche mit dem Appetit dieser Begierden verbunden sind. Diese zwei Umstände sind im Stolze vereiniget. Die Organe sind so eingerichtet, dass sie die Leidenschaft erzeugen; und die Leidenschaft, wenn sie erzeugt ist, bringt natürlicherweise einen gewissen Begriff hervor. Alles dieses bedarf keines Beweises. Es ist klar, dass diese Leidenschaft nie in uns entstehen könnte, wenn unsre Seele nicht eine Fähigkeit hätte sie zu haben; und es ist eben so klar, dass die Leidenschaft unsern Blick allemal auf unser

Selbst

Selbſt zieht, und macht, daſs wir an unſre eigene Beſchaffenheiten und Zuſtände denken.

Wenn dieſes vollſtändig begriffen iſt, ſo kann man die Frage aufwerfen: Ob die Natur die Leidenſchaft unmittelbar von ſelbſt hervorbringt; oder ob ſie des Beiſtandes und der Mitwirkung anderer Urſachen bedarf? Denn es iſt zu merken, daſs ihr Benehmen bei den verſchiedenen Leidenſchaften und Empfindungen in dieſem Stücke verſchieden iſt. Der Gaum muſs durch ein äuſseres Objekt gereizt werden, wenn er angenehme Empfindungen hervorbringen ſoll: der Hunger hingegen entſteht innerlich, ohne alle Mitwirkung eines äusſern Objekts. Allein wie es auch immer mit andern Leidenſchaften und Impreſſionen ſtehen mag, ſo iſt es doch in Anſehung des Stolzes gewiſs, daſs er den Beiſtand eines fremden Objekts erfodert, und daſs die Organe, welche ihn erzeugen, ſich nicht durch eine urſprüngliche innere Bewegurg, gleich dem Herzen und den Arterien von ſelbſt wirkſam beweiſen. Denn erſtlich überzeugt uns die tägliche Erfahrung, daſs der Stolz gewiſſe Urſachen erfodert, die ihn erwecken, und daſs er nachläſst, ſobald er nicht durch irgend einen Vorzug in dem Charakter, in körperlichen Vollkommenheiten, in Kleidung, Equipage oder Vermögen unterſtützt wird. Zweitens iſt es offenbar, daſs der Stolz beſtändig fortdauren müſste, wenn er unmittelbar aus der Natur entſtünde; indem das Objekt allenthalben

daſ-

daſſelbe iſt, und keine beſondere Anſtalt im Körper für den Stolz gemacht iſt, wie bei Durſt und Hunger. Drittens verhält es ſich mit der Demuth eben ſo, wie mit dem Stolze; und alſo müſste ſie nach dieſer Vorausſetzung entweder ebenfalls beſtändig da ſeyn, oder die entgegengeſetzte Leidenſchaft gleich im erſten Augenblicke vernichten; ſo daſs alſo keine von ihnen wirklich ſeyn könnte. Das Reſultat iſt, daſs wir uns bei dem vorigen Schluſſe befriedigen müſſen, daſs nemlich der Stolz eben ſowohl eine Urſache, als ein Objekt haben müſſe, und daſs das Eine ohne das Andere keinen Einfluſs habe.

Die Schwierigkeit iſt alſo nur, dieſe Urſache zu entdecken, und ausfindig zu machen, was dem Stolze die erſte Bewegung giebt, und diejenigen Organe in Thätigkeit ſetzt, welche von der Natur zur Hervorbringung dieſer Gemüthsbewegung beſtimmt ſind. Wenn ich, um dieſe Schwierigkeit zu löſen, die Erfahrung zu Rathe ziehe, ſo bieten ſich mir ſogleich hundert verſchiedene Urſachen an, die den Stolz erzeugen; und nach einer genauen Beſichtigung dieſer Urſachen finde ich das beſtätigt, was mir gleich anfänglich als wahrſcheinlich vorkam, daſs ſie alle in zwei Stücken übereinkommen; dieſe ſind, daſs ſie von ſelbſt eine Impreſſion erzeugen, die mit der Leidenſchaft in Verbindung ſteht, und daſs ſie in einem Subjekte ſind, das wiederum mit dem Objekte der Leidenſchaft zuſammenhängt. Wenn ich demnach die Natur des Verhältniſſes und ſeine

Wir-

Wirkungen auf die Leidenfchaften und Begriffe zufammengenommen betrachte, fo kann ich bey diefen Vorausfetzungen nicht länger zweifeln, dafs diefes das wahre Principium fey, welches den Stolz erweckt, und diejenigen Organe in Bewegung bringt, welche aufser ihrer natürlichen Anlage diefen Affekt zu erzeugen, die fie fchon haben, nur noch eines erften Stofses oder einer Gelegenheitsurfache zu ihrer Handlung bedürfen. Ein Ding, das eine angenehme Empfindung gewährt, und fich auf das Selbft bezieht, erweckt die Leidenfchaft des Stolzes, welche alfo angenehm ift, und das Selbft zu ihrem Objekte hat.

Was ich vom Stolze gefagt habe, ift eben fo wahr von der Demuth. Die Empfindung der Demuth oder des niedergefchlagenen Wefens ift fo unangenehm, wie die des Stolzes angenehm ift. Daher mufs die abgefonderte Empfindung, welche von den Urfachen entfpringt, umgekehrt feyn, da die Beziehung auf das Selbft fortfährt diefelbe zu feyn. Obgleich Stolz und Demuth in ihren Wirkungen und Empfindungen grade entgegengefetzt find, fo haben fie demohnerachtet ein und eben daffelbige Objekt; fo dafs man nur das Verhältnifs der Impreffionen ändern darf, ohne in dem Verhältniffe der Begriffe eine Abänderung vorzunehmen. So finden wir, dafs ein fchönes Haus, das uns angehört, Stolz erzeugt; und dafs daffelbige Haus, wenn es auch unfer bleibt, Demuth erzeugen kann, wenn feine Schönheit durch einen Zufall in Häfslichkeit ver-

verwandelt wird, und dadurch die Empfindung der Luſt, welche dem Stolze entſprach, in Unluſt, die mit der Demuth verknüpft iſt, verwandelt wird. Die doppelte Beziehung zwiſchen den Begriffen und Impreſſionen bleibt in beiden Fällen, und bringt einen leichten Uebergang von der einen Gemüthsveränderung zu der andern hervor.

Mit einem Worte, die Natur hat gewiſſen Impreſſionen und Begriffen eine Art von Anziehungskraft verliehen, durch welche die eine Vorſtellung bei ihrer Entſtehung die andere, die mit ihr im Verhältniſſe ſteht, nach einem natürlichen Geſetze herbeiführt. Wenn dieſe zwei Beziehungskräfte oder Aſſociationen der Impreſſionen und Begriffe bei einem Objekte zuſammen wirken, ſo unterſtützen ſie ſich einander wechſelsweiſe, und der Uebergang der Leidenſchaften und der Begriffe in der Einbildungskraft geſchieht mit der gröſsten Leichtigkeit. Wenn ein Begriff eine Impreſſion erzeugt, die ſich auf eine andere Impreſſion bezieht, welche mit einem Begriffe verknüpft iſt, der mit dem erſten Begriffe im Verhältniſſe ſteht, ſo müſſen dieſe zwei Impreſſionen auf eine gewiſſe Art unzertrennlich ſeyn, und die eine kann ohne die andere ſchlechterdings nicht zum Vorſcheine kommen. Auf dieſe Weiſe ſind die beſondern Urſachen des Stolzes und der Demuth beſtimmt. Die Eigenſchaft, welche auf die Leidenſchaft wirkt, bringt für ſich eine Impreſſion hervor, die ihr ähnlich iſt; das Subjekt, dem die Eigenſchaft anhanget, hat auf das

Selbſt,

Selbst, das Objekt der Leidenschaft, Beziehung: kein Wunder, daſs die ganze Ursache, die aus einer Eigenschaft und einem Subjekte besteht, so unvermeidlich die Leidenschaft erweckt.

Diese Hypothese kann ich zu ihrer Erläuterung mit einer andern vergleichen, durch welche ich schon den Glauben erklärt habe, der die Urtheile, welche auf der ursachlichen Verbindung beruhen, begleitet. Ich habe daselbst bemerkt, daſs in allen Urtheilen dieser Art, jedesmal eine gegenwärtige Impression und ein mit ihr in Verhältniſs stehender Begriff zu finden ist; und daſs die gegenwärtige Impression der Phantasie eine Lebhaftigkeit ertheilt, welche das Verhältniſs durch einen leichten Uebergang zu dem damit verknüpften Begriffe bringt. Ohne die gegenwärtige Impression hat die Aufmerksamkeit keine Festigkeit, und die Lebensgeister sind ohne Kraft. Ohne das Verhältniſs bleibt diese Aufmerksamkeit bei ihrem ersten Objekte, und hat keine Beziehung auf das folgende. Es ist sichtbarlich eine starke Analogie zwischen dieser Hypothese und unsrer gegenwärtigen, nach welcher eine Impression und ein Begriff, vermittelst ihrer zwiefachen Verknüpfung, sich in eine andre Impression und in einen andern Begriff verwandeln. Und diese Analogie ist gewiſs kein zu verachtender Bestätigungsgrund für die Wahrheit beider Hypothesen.

Sech-

Sechſter Abſchnitt.

Einſchränkungen dieſes Syſtems.

Ehe wir aber in dieſer Materie weiter gehen, und alle Urſachen des Stolzes und der Demuth einzeln unterſuchen, müſſen wir zuförderſt den Hauptſatz, daſs alle angenehme Dinge, die mit uns durch eine Aſſociation der Begriffe und der Impreſſionen verknüpft ſind, Stolz, und die unangenehmen Demuth erzeugen, durch einige Einſchränkungen näher beſtimmen, welche die Natur dieſer Materie ſelbſt herbeiführt.

I. Sobald ein angenehmer Gegenſtand in einer Beziehung gegen uns geſetzt wird, ſo iſt die erſte Leidenſchaft, die bei dieſer Gelegenheit entſteht, Freude; und dieſe Leidenſchaft zeigt ſich ſchon bei einem viel entfernteren Verhältniſſe, als zum Stolze und zur Eitelkeit erfodert wird. Wir können bei einem Schmauſe, wo unſre Sinne mit Annehmlichkeiten aller Art ergötzt werden, Freude fühlen: aber nur der Wirth hat auſser der nämlichen Freude auch noch das Gefühl der Selbſtzufriedenheit und der Eitelkeit. Zwar thun die Menſchen bisweilen auch auf ein groſses Gelag groſs, bei dem ſie blos als Gaſt geweſen ſind, und finden alſo bei dieſem geringen Verhältniſſe nicht blos für ihr Vergnügen, ſondern auch für ihren Stolz Unterhaltung. Aber deſſenungeachtet muſs es im Allgemei-

meinen eingeräumt werden, dafs Freude aus einem unbeträchtlicheren Verhältniffe entfteht, als Eitelkeit: und dafs viele Dinge, welche nicht fähig find, Stolz zu erzeugen, dennoch Wohlgefallen und Vergnügen in uns hervorbringen können. Der Grund diefes Unterfchieds liegt, wie mich dünkt, darinne. Zur Freude wird ein Verhältnifs erfodert, um uns das Objekt näher zu bringen, und zu machen, dafs es uns einige Befriedigung gewähre. Aber aufser diefem, welches beiden Leidenfchaften gemein ift, gehört noch etwas zur Erzeugung des Stolzes, welches den Uebergang von einer Leidenfchaft zur andern hervorbringt, und die blofse Freude in Eitelkeit verwandelt. Da alfo hierzu eine doppelte Arbeit nöthig ift, fo gehört auch eine doppelte Kraft und Wirkfamkeit dazu. Wenn angenehme Gegenftände nicht mit uns felbft in fehr genauer Verbindung ftehen, fo ftehen fie gewöhnlicherweife mit andern Perfonen in einem folchen Verhältniffe; und diefes letztere Verhältnifs erhebt nicht nur das unfrige nicht, fondern vermindert es, und vernichtet es fogar bisweilen, wie wir in der Folge fehen werden *).

Hier ift alfo die erfte Einfchränkung für unfern allgemeinen Satz, dafs jedes mit uns im Verhältniffe ftehende Ding, welches Luft oder Unluft erzeugt, auch Stolz oder Demuth hervorbringe. Es wird nicht blos ein Verhältnifs, fondern ein enges Verhältnifs, und

*) Th. 2. Abfchn. 4.

und zwar ein noch engeres als das, welches Freude gebiehrt, erfodert.

II. Die zweite Einſchränkung iſt, daſs das angenehme oder unangenehme Ding nicht nur in enger Verbindung mit uns ſtehe, ſondern daſs es auch uns vorzüglich gehöre, oder daſs wir es doch nur mit wenigen Perſonen gemein haben. Es iſt eine bemerkenswürdige Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die in der Folge noch ausführlich auseinandergeſetzt werden ſoll, daſs jedes Ding, das oft vorgeſtellt wird, und woran wir lange gewöhnt ſind, in unſern Augen ſeinen Werth verliehrt, und in kurzen vernachläſſiget und verachtet wird. Ferner beurtheilen wir die Dinge mehr durch Vergleichung, als nach ihrem reellen innern Werthe; und wenn uns ihr Vorzug nicht durch irgend einen Kontraſt recht begreiflich wird, ſo überſehen wir gar zu leicht auch das wahre weſentliche Gute in ihnen. Dieſe Eigenſchaften der Seele haben auf Freude und Stolz einen ſehr groſsen Einfluſs; und es wird nur dadurch die ſonderbare Erſcheinung begreiflich, daſs Güter, welche alle Menſchen gemein haben und mit denen wir durch Gewohnheit familiär geworden ſind, uns wenig angenehme Empfindung gewähren; ob ſie gleich von weit vortreflicherer Natur ſeyn mögen, als diejenigen, auf welche wir, wegen ihrer wenigern Gemeinſchaftlichkeit, einen weit höhern Werth ſetzen. Dieſer Umſtand wirkt zwar auf Freude und Stolz zugleich, aber doch weit mehr auf den letztern. Wir freuen uns über viele Dinge,

die

die uns, weil ſie ſo häufig und ſo gewöhnlich ſind, nicht ſtolz machen. Geſundheit, wenn ſie nach einer langen Abweſenheit wiederkehrt, gewährt uns ein ſehr groſses Vergnügen; aber ſelten iſt ſie ein Gegenſtand für die Eitelkeit, denn ſie iſt ein Gut, das gar zu viele beſitzen.

Der Grund, weshalb der Stolz in dieſem Stücke weit delikater iſt, als die Freude, iſt, meines Ermeſſens, folgender Umſtand. Stolz zu erregen, müſſen wir allemal zwei Objekte anſchauen, nemlich die Urſache oder das Ding, welches Luſt hervorbringt; und das Selbſt, welches das eigentliche reale Objekt der Leidenſchaft iſt. Aber die Freude bedarf nur eines Dinges zu ihrer Entſtehung, nemlich dasjenige, welches Luſt verurſacht; und ob dieſes gleich ebenfalls in einer gewiſſen Verbindung mit dem Selbſt ſtehen muſs, ſo iſt es doch blos deswegen nöthig, um es angenehm zu afficiren; das Selbſt iſt, eigentlich zu reden, nicht das Objekt dieſer Leidenſchaft. Da alſo der Stolz gewiſſermaſsen zwei Objekte hat, auf die er ſein Augenmerk richtet, ſo folgt, daſs, wenn keines vor dem andern einen beſondern Vorzug hat, die Leidenſchaft in dieſer Rückſicht mehr geſchwächt werden muſs, als eine andre, die nur ein Objekt hat. Bei der Vergleichung unſres Selbſt mit andern, wozu wir alle Augenblicke geneigt ſind, entdecken wir nicht das geringſte Auszeichnende, und bei der Vergleichung des Objekts, das wir beſitzen, nehmen wir immer noch dieſen unglücklichen Umſtand gewahr. Durch

zwei so unglückliche Vergleichungen muſs die Leidenschaft ganz vernichtet werden.

III. Die dritte Einschränkung ist, daſs das angenehme oder unangenehme Objekt sehr auffallend und sichtbar seyn muſs, nicht allein für uns, sondern auch für andere. Dieser Umstand hat wie die beiden vorhergehenden, nicht minder auf die Freude, als auf den Stolz einen groſsen Einfluſs. Wir dünken uns glücklicher, ja selbst tugendhafter oder schöner zu seyn, wenn wir andern auch so vorkommen; aber weit eher mögen wir doch unsre Tugenden als unsre Vergnügungen sehen lassen. Dieses hat Ursachen, die ich mich in der Folge bemühen werde, auseinander zu setzen.

IV. Die vierte Einschränkung beruht auf der Unbeständigkeit der Ursache dieser Leidenschaften, und auf der kurzen Dauer ihrer Verknüpfung mit uns. Was zufällig und unbeständig ist, gewährt uns nur wenig Freude, und noch weniger Stolz. Wir empfinden bei dem Dinge selbst wenig Freude; und sind noch weit weniger geneigt, einen Grad von Eitelkeit oder Stolz dabei zu fühlen. Wir sehen den Wechsel dieses Dinges schon in der Einbiluung vorher, und sind deshalb wenig mit dem Gegenstande zufrieden: wir vergleichen ihn mit unserm Selbst, dessen Existenz dauerhafter ist, und dadurch wird uns seine Unstätigkeit noch einleuchtender. Es scheint lächerlich, einen Vorzug unsrer selbst in ein Objekt zu setzen, das von so kurzer Dauer ist, und uns während eines so geringen Theils unsres Da-

 seyns

seyns begleitet. Es ist daher der Grund leicht zu begreifen, warum diese Ursache nicht mit gleicher Stärke auf Freude und Stolz wirkt; da der Begriff des Selbst zu der erstern Leidenschaft nicht so wesentlich gehört, als zu der letztern.

V. Noch als eine fünfte Einschränkung, oder vielmehr Erweiterung dieses Systems, möchte ich hinzufügen, dass allgemeine Regeln nicht nur auf Stolz und Demuth, sondern auch auf alle andre Leidenschaften einen großen Einfluss haben. Deshalb machen wir uns einen Begriff von dem verschiedenen Range unter den Menschen, nach der Macht oder nach den Reichthümern, die sie besitzen; und diesen Begriff ändern wir nicht, wenn auch gleich die besondern Umstände der Gesundheit oder des Temperaments der Personen so beschaffen sind, dass sie sie alles Genusses ihrer Besitzungen berauben. Dieses kann man aus denselbigen Gründen erklären, aus welchen der Einfluss der allgemeinen Regeln auf den Verstand deutlich gemacht wird. Die Gewohnheit bringt uns in unsern Leidenschaften eben so leicht über die Grenzen hinaus, als in unsern Schlüssen. Ich kann nicht vergessen, bei dieser Gelegenheit noch zu bemerken, dass der Einfluss der allgemeinen Regeln und Grundsätze auf die Leidenschaften sehr viel beiträgt, die Wirkungen aller Principien zu erleichtern, welche wir in dem Verfolg dieser Abhandlung erklären werden. Denn wenn ein Mensch, der schon völlig erwachsen, und mit uns von gleicher Natur wäre, plötzlich in unsre

Welt

Welt versetzt würde, so würde er offenbar bei jedem Objekte in grosser Verlegenheit seyn, und würde schwerlich wissen, was für ein Grad von Liebe oder Hass, Stolz oder Demuth, oder irgend einer andern Leidenschaft, durch dasselbe erweckt werden sollte. Die Leidenschaften werden oft durch sehr unbeträchtliche Ursachen verändert; und diese wirken nicht immer mit einer vollkommnen Regelmässigkeit, besonders bei dem ersten Versuche. Wenn hernach Gewohnheit und Uebung alle diese Ursachen ans Licht gebracht, und jedem Dinge seinen Werth angewiesen hat; so muss dieses gewiss zur leichtern Erzeugung der Leidenschaften vieles beitragen, und uns durch die allgemeinen festgesetzten Grundsätze anweisen, die gehörige Proportion zu beobachten, nach welcher wir das eine Ding dem andern vorziehen müssen. Diese Bemerkung wird vielleicht den Schwierigkeiten begegnen, welche in Ansehung gewisser Ursachen entstehen können, die ich in der Folge den einzelnen Leidenschaften anweise, und welche für zu subtil gehalten werden könnten, als dass sie so allgemein und so gewiss wirken sollten, wie sie nach der Erfahrung wirklich thun.

Ich will diese Materie mit einer Bemerkung schliessen, die von diesen fünf Einschränkungen hergenommen ist. Diese ist, dass die Menschen, welche am stolzesten sind, und die in den Augen der Welt den mehresten Grund zu ihrem Stolze haben, nicht immer die Glücklichsten sind; und dass

die Demüthigsten und Niedrigsten nicht immer am unglücklichsten leben, wie man sich bei dem ersten Anblicke dieses Systems einbilden könnte. Ein Uebel kann ein wirkliches Uebel seyn, obgleich seine Ursach in keinem engen Verhältnisse mit uns steht: es kann real seyn, ohne gerade uns allein zuzugehören: es kann real seyn, ohne dafs es andern sichtbar wird: es kann real seyn, ohne dafs es beständig ist: und es kann real seyn, ohne unter die allgemeinen Regeln zu gehören. Dergleichen Uebel werden uns gewifs unglücklich machen, ob sie gleich wenig dazu beitragen, den Stolz zu vermindern: und vielleicht sind die realsten und stärksten Uebel des Lebens von dieser Natur.

Siebenter Abschnitt.

Von dem Laster und der Tugend.

Lafst uns nun mit beständiger Rücksicht auf diese Einschränkungen die Ursachen des Stolzes und der Demuth näher untersuchen, und sehen, ob wir in allen Fällen die doppelten Verhältnisse, womit sie auf die Leidenschaften wirken, entdecken können. Wenn wir finden, dafs alle diese Ursachen auf unser Selbst Beziehung haben, und abgesondert von der Leidenschaft noch eine Lust oder Unlust hervorbringen, so wird kein weiterer Zweifel in Ansehung der gegenwärtigen Theorie mehr übrig bleiben können. Wir wollen uns vornehmlich be-

mühen den letzten Punkt zu beweisen; da der erstere gewissermasfsen für sich selbst klar ist.

Um mit dem Laster und der Tugend, welche die gemeinsten Ursachen dieser Leidenschaften sind, den Anfang zu machen; so würde es zu meinem gegenwärtigen Behufe sehr unnöthig seyn, mich in die Streitigkeiten einzulassen, welche in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit des Publikums so sehr beschäftiget haben, ob nemlich diese moralischen Unterschiede in natürlichen und ursprünglichen Principien gegründet sind, oder ob sie von dem Interesse und der Erziehung herrühren. Diese Untersuchung behalte ich mir für den folgenden Band vor, und will indessen mich nur bemühen, zu zeigen, dafs mein System feststehen bleibt, man mag eine von diesen beiden Hypothesen annehmen, welche man will. Und dieses mufs ein sehr starker Beweis für dessen Aechtheit und Wahrheit seyn.

Denn angenommen, dafs die Moralität in der Natur selbst keinen Grund habe, so mufs doch zugegeben werden, dafs Tugend und Laster, es sey nun der Eigennutz oder die Vorurtheile der Erziehung die Ursache davon, in uns eine reale Lust und Unlust hervorbringen; und dieses wird auch von allen Vertheidigern dieser Hypothese streng behauptet. Jede Leidenschaft, Gewohnheit oder Charakterzug (sagen sie), der mit unserm Eigennutze oder Vorurtheile verknüpft ist, gewährt uns Vergnügen oder

Miss-

Mifsvergnügen; und aus dieser Quelle entsteht die Billigung oder Mifsbilligung. Wir können von der Freigebigkeit anderer leicht Vortheil haben, da wir hingegen bei ihrem Geize immer in Gefahr sind, etwas zu verliehren: der Muth vertheidiget uns; die Feigheit aber läfst uns bei jedem Angriffe im Stiche: Gerechtigkeit ist die Stütze der Gesellschaft, aber die Ungerechtigkeit würde, wenn ihr nicht Einhalt geschähe, sicher ihren Ruin befördern: die Demuth anderer erhebt uns; ihr Stolz schlägt uns nieder. Dieses sind die Gründe, weshalb die erstern für Tugenden, die letztern für Laster gehalten werden. Da also eingeräumt wird, dafs Tugend und Laster aller Art von Lust oder Unlust begleitet wird, so ist dieses zu meinem Vorhaben alles, was ich brauche.

Aber ich gehe noch weiter, und behaupte, dafs diese moralische Hypothese nicht nur zu meinem gegenwärtigen Systeme pafst, sondern dafs sie auch, wenn man sie als wahr zuläfst, ein absoluter und unüberwindlicher Beweis desselben ist. Denn wenn alle Moralität sich zuletzt auf die Lust oder Unlust gründet, welche aus dem Anblicke eines Vortheils oder eines Verlusts entspringt, der aus unsern eignem oder andrer Charaktern entstehen kann, so müssen alle Wirkungen der Moralität von eben derselben Lust oder Unlust herrühren, und unter diesen auch die Leidenschaften des Stolzes und der Demuth. Das wahre Wesen der Tugend besteht nach dieser Hypothese darin, dafs sie Vergnügen hervorbringt, und das wahre Wesen des Lasters

Lafters ift, dafs es Mifsvergnügen gewährt. Die Tugend und das Lafter müffen alfo in unferm Charakter etwas beitragen, Stolz oder Demuth zu erwecken. Was können wir weiter für einen Beweis für das doppelte Verhältnifs der Impreffionen und der Begriffe verlangen?

Einen eben fo unbezweifelten Grund können wir auch von der Meinung derer hernehmen, welche behaupten, dafs die Moralität etwas reelles wefentliches und in der Natur felbft gegründetes ift. Die wahrfcheinlichfte Hypothefe, welche man bisher vorgebracht hat, den Unterfchied zwifchen Tugend und Lafter, und den Urfprung der moralifchen Verbindlichkeiten und Rechte zu erklären, ift, dafs der Anblick und die Betrachtung gewiffer Charaktere und Leidenfchaften, vermöge einer urfprünglichen Einrichtung der Natur, ein Mifsvergnügen, und die Betrachtung anderer auf gleiche Weife ein Vergnügen erweckt. Die Luft und Unluft find hier von der Tugend und dem Lafter nicht nur gar nicht zu trennen, fondern machen felbft ihre eigentliche Natur und ihr wahres Wefen aus. Einen Charakter billigen heifst eben fo viel als ein urfprüngliches Wohlbehagen empfinden, fobald wir ihn uns vorftellen. Ihn mifsbilligen ift aber eben fo viel als bei ihm ein Mifsbehagen empfinden. Wenn alfo Luft und Unluft die erften Urfachen der Tugend und des Lafters find, fo müffen fie auch die Urfachen aller ihrer Wirkungen, und folglich auch

des Stolzes und der Demuth seyn, welches eine unvermeidliche Folge dieser Unterscheidung ist.

Aber gesetzt auch, diese Hypothese der Moralphilosophie sollte falsch befunden werden, so ist dennoch einleuchtend, dass Lust und Unlust, wenn sie auch nicht Ursachen der Tugend und des Lasters sind, wenigstens mit ihnen in unzertrennlicher Verknüpfung stehen. Ein grossmüthiger und edler Charakter gewährt uns Vergnügen, wenn wir auch nur flüchtig an ihn denken; und wird jedesmal, wenn er uns vorgestellt wird, sollte es auch nur in einem Gedicht oder in einer Fabel seyn, uns angenehme und reizende Empfindungen verursachen. Auf der andern Seite missfallen Grausamkeit und Verrätherei schon vermöge ihrer Natur; und es ist nicht möglich, uns mit diesen Eigenschaften auszusöhnen, wir mögen sie in uns selbst, oder in andern antreffen. Tugend bringt also allemal ein Vergnügen hervor, das von dem Stolze, der sie begleitet, verschieden ist, und Laster ein Missvergnügen, das mit der Demuth oder mit der Unzufriedenheit darüber, nicht einerlei ist. So ist also die eine Hypothese der Moralität ein unläugbarer Beweis für das vorhergehende System, und die andere verträgt sich wenigstens mit ihr.

Aber Stolz und Demuth entspringen nicht von diesen Eigenschaften des Gemüthes allein, welche nach dem hergebrachten System der Moralisten als Theile der moralischen Schuldigkeit anzusehen sind, sondern auch von mehrern andern, die mit Lust und

und Unlust in Verknüpfung stehen. Nichts schmeichelt unserer Eitelkeit mehr, als das Talent, durch unsern Witz und gute Laune, oder andere Vollkommenheiten, zu gefallen; und nichts ist uns empfindlicher, als wenn uns Versuche dieser Art mißlingen. Niemand ist noch bisher im Stande gewesen, genau zu sagen, was der Witz sey, und zu zeigen, warum eine gewisse Reihe von Gedanken mit dieser Benennung belegt werden müsse, und eine andre nicht. Wir können nur allein vermittelst des Geschmacks darüber entscheiden, und haben keinen andern Maaßstab, nach dem wir unser Urtheil hierüber einrichten könnten. Aber worinne besteht nun dieser Geschmack, von welchem der wahre und falsche Witz gleichsam sein Wesen erhalten soll, und ohne welchem kein Gedanke auf diese Namen Anspruch machen kann? Es ist offenbar nichts als eine bloße Empfindung des Vergnügens bei dem wahren, und des Mißvergnügens bei dem falschen Witz, ohne daß wir im Stande sind, die Gründe dieses Vergnügens oder des Mißvergnügens anzugeben. Die Kraft jene entgegengesetzten Empfindungen hervorzubringen, ist also eigentlich das Wesen des wahren und falschen Witzes; und folglich auch die Ursache desjenigen Stolzes und derjenigen Demuth, welche durch ihn entstehen.

Einige, die an die Sprache der Schulen und der Studirstube gewöhnt sind, und welche die menschliche Natur nie in einem andern Lichte betrachtet haben, als in dem, in welches sie dieselbe gesetzt

haben,

haben, mögen ſich vielleicht hier verwundern und den Kopf ſchütteln, wenn ſie mich von einer Tugend reden hören, die Stolz erzeugt, da ſie den Stolz für ein Laſter halten; und von dem Laſter als einem Dinge, das Demuth hervorbringt, welche man ſie für eine Tugend zu halten gelehrt hat. Allein um nicht über Worte zu ſtreiten, ſo erkläre ich hier ein für allemal, daſs ich unter dem *Stolze* diejenige angenehme Impreſſion verſtehe, welche in der Seele entſteht, wenn das Anſchauen unſerer Tugend, Schönheit, Reichthümer oder Macht, uns mit uns ſelbſt zufrieden macht; und daſs ich unter der *Demuth* die entgegengeſetzte Impreſſion verſtanden wiſſen will. Es iſt einleuchtend, daſs die erſtere Impreſſion ſo wenig durchgehends laſterhaft, als die letztere tugendhaft iſt. Die ſtrengſte Moralität verſtattet, ſich dem Vergnügen bei der Betrachtung einer groſsmüthigen Handlung zu überlaſſen; und niemand hält es für eine Tugend, wenn man fruchtloſe Gewiſſensbiſſe empfindet, wenn man ſich an vergangene ſchlechte oder niederträchtige Streiche erinnert. Laſst uns alſo dieſe Impreſſionen an und für ſich betrachtet unterſuchen, und ohne uns jetzt um ihren ſittlichen Werth oder Unwerth zu bekümmern, ihren Urſachen nachforſchen, ſie mögen in der Seele oder im Körper liegen.

Achter Abschnitt.

Von der Schönheit und Häfslichkeit.

Wir mögen nun den Körper als einen Theil von uns betrachten, oder denen Philosophen beistimmen, welche ihn als etwas Aeufserliches ansehen, so mufs man doch in beiden Fällen gestehen, dafs er nahe genug mit uns verknüpft sey, um eins jener doppelten Verhältnisse zu bilden, wovon ich vorher behauptet habe, dafs sie nothwendig zu den Ursachen des Stolzes und der Demuth gehören. Wenn wir daher das andere Verhältnifs der Impressionen auffinden könnten, um es mit dem Verhältnisse der Begriffe zu verbinden, so können wir mit Gewifsheit eine von diesen Leidenschaften erwarten, je nachdem die Impression angenehm oder unangenehm ist. Nun giebt uns Schönheit aller Art eine gewisse eigenthümliche Lust und Vergnügen; so wie Häfslichkeit Unlust erweckt, wo wir sie auch antreffen mögen, sie mag sich in einem lebendigen oder leblosen Dinge befinden. Wenn daher die Schönheit oder die Häfslichkeit in unserm eigenen Körper ist, so mufs dieses Vergnügen oder Mifsvergnügen in Stolz oder Demuth verwandelt werden, da in diesem Falle alle Umstände da sind, die erfodert werden, einen vollkommnen Uebergang der Impressionen und der Begriffe zu erzeugen. Diese entgegengesetzten Empfindungen stehen mit den entgegengesetzten Leidenschaften im Verhält-

nisse.

nisse. Die Schönheit oder Häfslichkeit ist nahe mit dem Selbst, dem Objekte beider Leidenschaften, verwandt. Kein Wunder also, wenn unsre Schönheit ein Objekt des Stolzes, und unsre Häfslichkeit ein Objekt der Demuth wird.

Allein diese Wirkung der persönlichen und körperlichen Eigenschaften ist nicht nur dadurch ein Beweis für das gegenwärtige System, dafs sie zeigt, dafs die Leidenschaften in diesem Falle nicht ohne alle die Umstände, welche ich gefodert habe, entstehen, sondern kann auch noch als ein stärkerer und überzeugenderer Grund gebraucht werden. Wenn wir alle die Hypothesen betrachten, welche die Philosophie und der gemeine Verstand ersonnen hat, den Unterschied zwischen Schönheit und Häfslichkeit zu erklären, so werden wir finden, dafs sie sich alle in folgende auflösen, dafs die Schönheit eine solche Ordnung und Verbindung der Theile sey, welche entweder vermöge der ursprünglichen Einrichtung unsrer Natur, oder vermöge der Gewohnheit, oder der Kaprice, geschickt ist, Lust und Selbstzufriedenheit in der Seele zu erzeugen. Dieses ist das unterscheidende Merkmal der Schönheit, welches den ganzen Unterschied zwischen ihr und der Häfslichkeit ausmacht, deren natürliches Bestreben dahin geht, Unlust hervorzubringen. Vergnügen und Mifsvergnügen sind also nicht nur nothwendige Gefährten der Schönheit und Häfslichkeit, sondern machen auch ihr eigentliches Wesen aus.

Und

Und in der That, wenn wir erwägen, daſs ein groſser Theil der Schönheit, die wir entweder an Thieren oder an andern Dingen bewundern, von dem Begriffe der Bequemlichkeit und des Nutzens herrührt, ſo werden wir kein Bedenken finden, dieſer Meinung Beifall zu geben. In dem einen Thiere iſt diejenige Geſtalt, welche von Stärke zeigt, ſchön; und in einem andern diejenige, welche ein Zeichen der Behendigkeit iſt. Die Ordnung und Bequemlichkeit eines Hauſes ſind nicht minder weſentliche Stücke ſeiner Schönheit, als ſeine bloſse Figur und äuſseres Anſehen. Auf gleiche Art erfodern die Regeln der Baukunſt, daſs der oberſte Theil eines Pfeilers dünner ſey, als ſein Fuſs, und dieſes darum, weil eine ſolche Figur uns den Begriff der Sicherheit zuführt, welcher angenehm iſt; die entgegengeſetzte Geſtalt würde in uns Furcht der Gefahr erzeugen, welche unangenehm iſt. Wir können eben ſowohl aus unzähligen Beiſpielen dieſer Art, als aus der Betrachtung, daſs Schönheit ſo wenig wie der Witz definirt werden kann, ſondern blos durch Geſchmack oder Empfindung entſchieden wird, den Schluſs ziehen, daſs Schönheit nichts als eine Form iſt, die Vergnügen erzeugt, ſo wie Häſslichkeit eine Struktur der Theile, welche Misvergnügen herbeiführt; und da die Kraft, Luſt und Unluſt zu erzeugen, auf dieſe Art das Weſen der Schönheit und Häſslichkeit ausmacht, ſo müſſen alle Wirkungen dieſer Eigenſchaften von der Empfindung abgeleitet werden; und unter dieſen auch Stolz

und Demuth, welche unter allen ihren Wirkungen die gewöhnlichſten und merkwürdigſten ſind.

Dieſen Grund halte ich für richtig und entſcheidend; aber um der gegenwärtigen Schluſsfolge noch mehr Gewicht zu geben, ſo laſst uns einmal einen Augenblick annehmen, er wäre falſch, und ſehen, was daraus folgen wird. Nun iſt es gewiſs, daſs wenn die Kraft, Luſt und Unluſt zu erzeugen, auch nicht das Weſen der Schönheit und Häſslichkeit ausmacht, die Empfindungen doch wenigſtens von den Eigenſchaften gar nicht getrennt werden können, und daſs es ſogar ſchwer iſt, ſie auch nur in der Betrachtung abzuſondern. Es iſt aber der phyſiſchen und moraliſchen Schönheit, (welche beide Urſachen des Stolzes ſeyn können,) nichts weiter gemein, als dieſe Kraft Vergnügen zu erzeugen; und da eine gemeinſchaftliche Wirkung allemal eine gemeinſchaftliche Urſache vorausſetzt, ſo iſt offenbar, daſs das Vergnügen in beiden Fällen die reelle und einflieſsende Urſach der Leidenſchaft ſeyn müſſe. Ferner iſt zwiſchen der Schönheit unſres Körpers und der Schönheit äuſserer und fremder Objekte kein origineller Unterſchied mehr anzutreffen, als daſs die eine mit uns in einem nähern Verhältniſſe ſteht, welches der andern fehlt. Dieſer weſentliche Unterſchied muſs alſo auch die Urſache aller ihrer übrigen Unterſchiede ſeyn, und alſo auch ihres verſchiedenen Einfluſſes auf die Leidenſchaft des Stolzes, welche durch die Schönheit unſrer Perſon rege

wird,

wird, bei der Schönheit fremder und äusserer Dinge aber, nicht im mindesten zum Vorscheine kömmt. Vergleicht man also diese zwei Schlüsse zusammen, so findet man, dass sie das vorhergehende System bestätigen, nemlich dass das Vergnügen als eine verknüpfte oder ähnliche Impression, wenn es mit einem im Verhältnisse stehenden Objekte verbunden wird, durch einen natürlichen Uebergang Stolz erzeugt; und das Gegentheil davon Demuth. Dieses System wird also schon durch die Erfahrung hinlänglich bestätigt, ob wir gleich noch lange nicht alle unsre Gründe erschöpft haben.

Nicht die Schönheit des Körpers allein bringt Stolz hervor, sondern auch seine Festigkeit und Stärke. Festigkeit ist eine Art von Kraft; und daher kann die Begierde in der Leibesstärke einen Vorzug zu haben, als eine Unterart der Ehrbegierde angesehen werden. Um deswillen wird man das gegenwärtige Phänomen zur Erklärung dieser Leidenschaft hinreichend verstehen.

Was alle die übrigen körperlichen Vollkommenheiten anbetrifft, so ist im Allgemeinen zu bemerken, dass alles, was in uns entweder nützlich oder schön, oder bewundernswürdig ist, ein Gegenstand des Stolzes und dessen Gegentheil ein Gegenstand der Demuth ist. Nun ist bekannt, dass alle nützliche, schöne oder bewundernswürdige Dinge nur dieses und nichts anders mit einander gemein haben, dass sie eine besondere angenehme Empfindung hervorbringen. Die angenehme Empfindung nebst

nebst dem Verhältnisse zu dem Selbst muss also die Ursache der Leidenschaft seyn.

Wenn man es gleich unentschieden läfst, ob nicht etwa die Schönheit an sich etwas Reales, von dem Vermögen Vergnügen hervorzubringen verschiedenes sey; so kann doch das nie bestritten werden, dass da die Verwunderung nichts ist, als ein Vergnügen, das von einem neuen Gegenstande entspringt, sie eigentlich zu reden, keine Beschaffenheit in einem Objekte, sondern eine blosse Leidenschaft oder Impression in der Seele sey. Der Stolz muss also nach einem natürlichen Uebergange von dieser Impression herkommen. Und er entspringt so natürlich, dass nichts in uns oder uns vorzüglich angehöriges genannt werden kann, das Bewunderung erweckt, welches nicht auch zu gleicher Zeit die andere Leidenschaft hervorbrächte. So thun wir uns etwas zu gute auf die wunderbaren Abentheuer, die wir bestanden, auf die Art, wie wir ihnen entgangen sind, und auf die Gefahren, denen wir dabei ausgesetzt waren. Daher der Ursprung der gewöhnlichen Lügen, wo die Menschen ohne weitere Absicht, blos aus Eitelkeit eine Menge ausserordentlicher Begebenheiten zusammenhäufen, die entweder Erdichtungen ihres eigenen Gehirns sind, oder doch, wenn sie Wahrheit enthalten, gar nicht mit ihnen in Verbindung stehen. Ihr fruchtbarer Erfindungsgeist schmückt sie mit vielen und mannichfaltigen Aventüren aus; und wem das Talent der Erfindung fehlt, sucht sich solche, die er

von

von andern gehört hat, zuzueignen, um nur ſeine Eitelkeit zu befriedigen.

In dieſer Erſcheinung liegen zwei ſeltſame Erfahrungen, die verglichen nach den bekannten Regeln, nach denen man Urſachen und Wirkungen in der Anatomie, Phyſik und andern Wiſſenſchaften beurtheilt, einen unleugbaren Beweis für den Einfluſs der doppelten oberwähnten Verhältniſſe abgeben können. Durch die eine Erfahrung lernen wir, daſs ein Ding blos durch die Dazwiſchenkunft der angenehmen Empfindung Stolz erzeugt; und dieſes deshalb, weil die Eigenſchaft, welche den Stolz hervorbringt, im Grunde nichts iſt, als das Vermögen, Vergnügen hervorzubringen. Durch die andre Erfahrung finden wir, daſs das Vergnügen den Stolz nur durch einen Uebergang zu den damit verknüpften Begriffen erzeugt; weil die Leidenſchaft augenblicklich zerſtört iſt, ſobald dieſes Verhältniſs weggeſchaft wird. Eine wunderbare Begebenheit, in die wir ſelbſt verwickelt waren, iſt mit uns in einem Verhältniſs, und um deswillen erzeugt ſie Stolz: aber die Avantüren anderer können, weil dieſes Verhältniſs der Begriffe fehlt, wenn ſie gleich Vergnügen verurſachen mögen, nie dieſe Leidenſchaft erregen. Was kann man alſo noch für einen Beweis für mein Syſtem verlangen?

In Anſehung unſrer körperlichen Eigenſchaften kann man gegen dieſes Syſtem nur einen Einwurf machen; welcher iſt, daſs die Menſchen doch gemeiniglich nie ſtolz auf ihre Geſundheit ſind,

und ſich nie wegen ihrer Krankheit klein oder verächtlich vorkommen. Allein wenn man die zweite und vierte Einſchränkung erwägt, die ich meinem Syſteme beigefügt habe, ſo wird man dieſen Einwurf leicht ſelbſt heben können. Dort wurde bemerkt, daſs kein Objekt jemals Stolz oder Unmuth hervorbringt, wenn es nicht eine eigenthümliche Beziehung zu uns ſelbſt, und etwas Auszeichnendes an ſich hat, ſo daſs jede Urſach dieſer Leidenſchaft gewiſſermaſsen beſtändig ſeyn und eine gewiſſe Proportion zu der Dauer unſers Selbſt, das ihr Objekt iſt, beobachten muſs. Da nun Geſundheit und Krankheit bei allen Menſchen unaufhörlich wechſeln, und niemand eins von beiden ganz allein unabänderlich gewiſs beſitzt, ſo ſind dieſe zufälligen, glücklichen und unglücklichen Ereigniſſe gleichſam von uns abgeſondert, und werden nie mit unſerm Weſen und Daſeyn in einer nothwendigen Verknüpfung gedacht. Daſs dieſes ſich wirklich ſo verhält, kann man recht deutlich daraus abnehmen, daſs eine Krankheit ſogleich ein Objekt der Demuth wird, wenn ſie ſich in unſern Körper ſo feſtgeſetzt hat, daſs uns alle Hofnung zur Wiedergeneſung abgeſchnitten wird; dieſes ſieht man an alten Leuten, die nichts mehr niederſchlägt, als die Betrachtung ihres Alters und ihrer Schwachheiten. Sie bemühen ſich ſo lange als möglich ihre Blindheit und Taubheit, ihre Flüſſe und Gichtzufälle zu verbergen; und geſtehen ſie nie ohne Widerwillen und unangenehme Empfindung. Und ob

ob ſich gleich junge Leute nicht eines jeden Kopfwehes, oder einer jeden Verkältung ſchämen, ſo kann doch den menſchlichen Stolz nichts mehr demüthigen, und uns eine ſo geringe Meinung von unſrer Natur beibringen, als die Betrachtung, daſs wir jedem Augenblick unſers Lebens dergleichen Schwachheiten unterworfen ſind. Dieſes beweiſt hinlänglich, daſs körperliche Schmerzen und Krankheiten an ſich eigentliche Urſachen der Demuth ſind; obgleich die Gewohnheit jedes Ding mehr vergleichungsweiſe als nach ſeinem innern Werth zu ſchätzen, macht, daſs wir dieſe unglücklichen Zufälle überſehen, weil wir finden, daſs ſie jedermann begegnen, und verurſacht, daſs wir uns einen Begriff von unſerm Verdienſt und Charakter machen, der ganz unabhängig von ihnen iſt.

Wir ſchämen uns ſolcher Krankheiten, welche auf andre eine ſchlimme Wirkung haben, und ihnen entweder gefährlich oder unangenehm ſind; zum Exempel der Epilepſie, weil ſie die Anweſenden in Schrecken ſetzt: der Krätze, weil ſie anſteckt: eines Kropfs, weil er ſich gemeiniglich fortpflanzt. Die Menſchen ziehen allemal die Empfindungen anderer bei ihren Urtheilen über ſich, mit in Erwägung. Dieſes erhellet aus einigen der vorhergehenden Raiſonnements, und wird aus dem Folgenden noch offenbarer und vollſtändiger erwieſen werden.

Neunter Abſchnitt.

Von den äuſſerlichen vortheilhaften und nachtheiligen Umſtänden.

Obgleich der Stolz und die Demuth, vornemlich und unmittelbar von denen Eigenſchaften unſerer Seele und unſers Körpers herrühren, welche das Selbſt ausmachen, ſo lehrt doch die Erfahrung, daſs es viele andere Dinge giebt, welche Urſachen dieſer Leidenſchaften werden, und daſs die urſprünglichen von der Mannigfaltigkeit der fremden und äuſſern gewiſſermaſsen verdunkelt und verſchlungen werden. Wir ſetzen in Häuſer, Gärten, Equipage u. ſ. w. eben ſowohl eine Eitelkeit, als in perſönliche Verdienſte und Vollkommenheiten; und wiewohl dieſe äuſsern Gegenſtände des Glücks an ſich von der Perſon weit entfernt ſind, ſo haben ſie doch einen beträchtlichen Einfluſs auf eine Leidenſchaft, welche ſie zu ihrem letzten Objekte hat. Dieſes geſchiehet, wenn die äuſsern Dinge in ein beſonderes nahes Verhältniſs mit unſerm Selbſt kommen, und mit uns aſſociirt oder verknüpft werden. Ein ſchöner Fiſch im Ocean, ein Thier in der Wüſte, und überhaupt ein jedes Ding, das uns weder angehört, noch ſonſt eine Beziehung auf uns hat, hat auf unſre Eitelkeit gar keinen Einfluſs, mit ſo auſserordentlichen Eigenſchaften es auch begabt ſeyn und ſo einen groſsen Grad der Verwunderung und des Erſtaunens es auch durch ſeine Natur verurſa-

urſachen mag. Es muſs allemal auf eine gewiſſe Art mit uns verbunden ſeyn, wenn es unſern Stolz erregen ſoll. Sein Begriff muſs gleichſam an dem Begriffe unſers Selbſt hängen und der Uebergang von dem Einen zum Andern muſs leicht und natürlich ſeyn.

Aber hier iſt nun merkwürdig, daſs das Verhältniſs der Aehnlichkeit ſelten ein Grund des Stolzes oder der Demuth iſt, ob es gleich eben ſo wie die Angrenzung und urſachliche Verknüpfung auf das Gemüth wirkt, und uns von einem Begriffe zum andern führt. Wenn wir einer Perſon in einigen ſchätzbaren Stücken ſeines Charakters ähnlich ſind, ſo müſſen wir einen gewiſſen Grad von der Eigenſchaft beſitzen, in welchem wir ihr ähnlich ſind; und dann ſchauen wir dieſe Eigenſchaft lieber unmittelbar in uns ſelbſt an, als mittelbar in einer andern Perſon, wenn wir in dieſelbe einen Grad von Eitelkeit ſetzen wollen. Ob alſo gleich eine Aehnlichkeit die gelegentliche Urſache dieſer Leidenſchaft ſeyn mag, indem dadurch der Begriff unſers Selbſt deſto vortheilhafter erſcheint, ſo bleibt der Blick zuletzt doch bei dem Selbſt ſtehen, und die Leidenſchaft findet hier ihre letzte und endliche Urſache.

Zwar giebt es einige Beiſpiele, wo ſich Menſchen etwas einbilden, wenn ſie einem groſsen Manne in ſeinem Geſichte, Geſtalt, äuſserm Betragen, oder andern kleinen Umſtänden, die wenig oder nichts zu ſeiner Gröſse beitragen, ähnlich ſind; aber

es

es erftreckt fich diefes, wie man leicht geftehen wird, nicht weit, und bringt keinen beträchtlichen Grad von diefen Leidenfchaften hervor. Diefes erkläre ich folgendergeftalt. Wir können niemals eine Eitelkeit darin fetzen, einer Perfon in Kleinigkeiten ähnlich zu feyn, wenn fie nicht fehr glänzende Vorzüge hat, die uns mit Achtung und Ehrfurcht gegen fie erfüllen. Diefe Vorzüge find daher eigentlich zu reden, allein die Urfachen unfrer Eitelkeit, weil fie auf unfer Selbft eine gewiffe Beziehung haben. Was ift nun diefes aber für eine Art der Beziehung? fie find Theile von der Perfon, welche wir fchätzen, und folglich auch mit jenen Kleinigkeiten verknüpft, die nach der Vorausfetzung auch Theile von ihnen waren. Diefe Kleinigkeiten find nun wiederum mit den ähnlichen Eigenfchaften in uns verknüpft; und diefe Eigenfchaften in uns als Theile, find mit dem Ganzen verknüpft; und fo entfteht alfo eine Kette von verfchiedenen Gliedern zwifchen unferm Selbft, und den glänzenden Eigenfchaften der Perfon, mit der wir eine Aehnlichkeit haben. Allein da eine fo grofse Menge von Verhältniffen die Verknüpfung erft rege machen mufs; fo ift augenfcheinlich, dafs die Seele bei ihrem Uebergange von den grofsen Eigenfchaften zu den kleinen, vermöge des Kontrafts, die Geringfügigkeit der Letztern defto beffer wahrnehmen, und fich deshalb der Vergleichung und der Aehnlichkeit gewiffermafsen fchämen mufs.

Da-

Daher ist das Verhältniss der Kontiguität oder der Kausalität zwischen der Ursach und dem Objekte des Stolzes und der Demuth allein erfoderlich, diese Leidenschaften zu erzeugen; und diese Verhältnisse sind nichts anders als Beschaffenheiten, wodurch die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern geleitet wird. Lasset uns nun erwägen, was diese möglicherweise für Wirkungen auf das Gemüth haben können, und wodurch sie zur Erzeugung der Leidenschaften so nothwendig werden. Es ist gewiss, dass die Association der Begriffe auf eine so stille und unmerkliche Art wirkt, dass wir es kaum gewahr werden, und sie mehr durch ihre Wirkungen, als durch unmittelbares Gefühl oder Vorstellungen entdecken. Sie bringt keine Gemüthsbewegungen, keine neuen Impressionen irgend einer Art hervor, sondern verändert und versetzt blos diejenigen Begriffe, welche schon vorher im Gemüthe waren, und die es gelegentlich hervorrufen konnte. Hieraus sowohl, als auch aus unbezweifelter Erfahrung, müssen wir den Schluss ziehen. dass eine Association der Begriffe, so nothwendig sie übrigens auch seyn mag, allein nicht hinreichend ist, eine Leidenschaft zu erwecken.

Es ist also klar, dass, wenn das Gemüth bei der Erscheinung eines im Verhältnisse stehenden Objekts die Leidenschaft des Stolzes oder der Demuth fühlt, ausser dem Verhältnisse oder dem Uebergange im Denkvermögen, noch eine Gemüthsbewegung oder ursprüngliche Impression durch einen andern

Grund

Grund hervorgebracht wird. Die Frage iſt, ob die zuerſt hervorgebrachte Gemüthsbewegung die Leidenſchaft ſelbſt, oder eine andere mit ihr verknüpfte Impreſſion ſey? Dieſe Frage iſt nun bald entſchieden. Denn alle übrige Gründe nicht gerechnet, die hier in Menge da ſind, ſo beantwortet ſie ſich ſchon daraus ganz deutlich, weil das Verhältniſs der Begriffe, wovon die Erfahrung lehrt, daſs es ein ſo nothwendiger Umſtand zur Hervorbringung der Leidenſchaft ſey, ganz überflüſſig ſeyn würde, wenn es nicht dazu diente, das Verhältniſs der Gemüthsbewegungen zu unterſtützen, und den Uebergang von der einen Impreſſion zu der andern zu erleichtern. Wenn die Natur die Leidenſchaft des Stolzes oder der Demuth unmittelbar hervorbrächte, ſo würde ſie für ſich allein ſchon hinreichend ſeyn, und keine weitere Mitwirkung oder Zuwachs von einer andern Gemüthsbewegung verlangen. Aber wenn man annimmt, daſs die erſte Veränderung blos mit dem Stolze oder mit der Demuth im Verhältniſſe ſteht, ſo ſieht man leicht, zu welchem Zwecke das Verhältniſs der Objekte dienen könne, und wie die zwei verſchiedenen Aſſociationen der Impreſſionen und Begriffe durch Vereinigung ihrer Kräfte einander in ihren Wirkungen unterſtützen können. Dieſes läſst ſich nicht nur leicht denken, ſondern ich getraue mir auch zu behaupten, daſs es die einzige Art und Weiſe iſt, wie wir uns dieſe Sache denken können. Ein leichter Uebergang der Begriffe, der von ſelbſt keine Gemüthsbewegung erzeugt,

erzeugt, kann zu den Leidenfchaften nie nothwendig, oder auch nur dienlich feyn, als nur dadurch, dafs er den Uebergang zwifchen einigen verknüpften Impreffionen befördert. Nicht zu gedenken, dafs ein und daffelbige Ding einen gröfsern oder kleinern Grad des Stolzes erzeugt, nicht nur nach Proportion des Zu- und Abnehmens feiner Qualitäten, fondern auch nach der Nähe oder Weite des Verhältniffes; welches ein offenbarer Beweis für den Uebergang der Leidenfchaften nach dem Verhältniffe der Begriffe ift; indem eine jede Veränderung in diefem Verhältniffe auch eine gleichmäfsige Veränderung in den Leidenfchaften hervorbringt. So ift alfo der eine Theil des vorhergehenden Syftems, welcher die Verhältniffe der Begriffe betrifft, ein hinreichender Beweis des andern, der das Verhältnifs der Impreffionen angeht; und beides ift fo augenfcheinlich auf die Erfahrung gegründet, dafs es Zeitverluft feyn würde, wenn man fich bemühen wollte, es noch ausführlicher zu beweifen.

Einzelne Beifpiele werden die Sache noch einleuchtender machen. Die Menfchen bilden fich etwas ein auf ihr Vaterland, ihre Provinz, ihre Stadt u. f. w. Hier bringt der Begriff der Schönheit offenbar Vergnügen hervor. Diefes Vergnügen fteht mit dem Stolze im Verhältniffe. Das Objekt oder die Urfache diefes Vergnügens ift nach der Vorausfetzung mit dem Selbft, oder dem Objekte des Stolzes verknüpft. Und durch diefes doppelte Verhältnifs

niſs der Impreſſionen und der Begriffe geſchieht der Uebergang von der einen Impreſſion zur andern.

Die Menſchen ſind ſogar eitel auf die Temperatur des Klimas, in welchem ſie gebohren ſind; auf die Fruchtbarkeit ihres väterlichen Bodens; auf die Güte der Weine, Früchte, oder anderer Viktualien ihres Landes; auf das Sanfte oder Starke in ihrer Sprache, und auf andre Umſtände dieſer Art. Dieſe Dinge haben offenbar eine Beziehung auf das Vergnügen der Sinne, und werden urſprünglich als angenehm für das Gefühl, den Geſchmack oder das Gehör betrachtet. Wie könnten ſie nun wohl anders Objekte des Stolzes werden, als durch den oben erklärten Uebergang? Einige zeigen eine Eitelkeit von ganz entgegengeſetzter Art, und verachten recht abſichtlich ihr eignes Vaterland, in Vergleichung mit andern, durch welche ſie gereiſt ſind. Dieſe Leute finden, wenn ſie zu Hauſe von ihren Landsleuten umgeben ſind, daſs die genaue Verbindung zwiſchen ihnen und ihrer eigenen Nation ſo vielen gemein iſt, daſs ſie gar keinen Vorzug darin finden können; dahingegen ihre entfernte Verbindung mit einem fremden Lande, in welches ſie dadurch mit ihm gekommen ſind, daſs ſie es geſehen und darin gelebt haben, durch die Betrachtung ein gröſseres Gewicht enthält, daſs wenige dieſen Vorzug mit ihnen gemein haben. Aus dieſem Grunde bewundern ſie allenthalben die Schönheit, Nützlichkeit und Seltenheit deſſen, was auſser ihrem Lande iſt, und erheben es über das, was ſie zu Hauſe antreffen.

Da

Da wir uns auf ein Land, ein Klima, oder ein anderes lebloſes Ding, welches auf uns eine Beziehung hat, etwas einbilden können, ſo iſt es kein Wunder, daſs unſre Eitelkeit durch die Eigenſchaften ſolcher Gegenſtände erregt wird, die durch das Blut oder die Freundſchaft mit uns verknüpft ſind. Demnach finden wir, daſs gerade die Eigenſchaften, welche, wenn ſie in uns ſelbſt ſind, Stolz erzeugen, dieſelbige Leidenſchaft in einem geringern Grade hervorbringen, wenn ſie in Perſonen, die uns nahe angehen, entdeckt werden. Schönheit, Geſchicklichkeit, Verdienſt, Anſehen und Ehrenſtellen ſeiner Verwandten, entwickelt der Stolze auf das ſorgfältigſte, und ſie machen die beträchtlichſten Quellen ſeiner Eitelkeit aus.

So wie wir uns auf unſre eignen Reichthümer etwas einbilden, ſo verlangen wir auch, zur Befriedigung unſerer Eitelkeit, daſs ein jeder, der mit uns in einiger nahen Verknüpfung ſteht, ebenfalls reich ſeyn ſoll, und ſchämen uns dererjenigen unſerer Freunde und Verwandte, welche geringen Standes oder arm ſind. Daher entfernen wir den Armen von uns, ſo weit als nur immer möglich; und da wir doch die Armuth bei einigen entfernten Seitenverwandten nicht verhindern können, unſre Vorfahren aber für unſre nächſten Verwandten gehalten werden; ſo will ein jeder gern von einer guten Familie und von einer langen Reihe reicher und angeſehener Ahnen entſtanden ſeyn.

Ich

Ich habe oft die Bemerkung gemacht, daſs diejenigen, welche ſich des Alters ihrer Familie rühmen, ſich ſehr freuen, wenn ſie erzählen können, daſs ihre Vorfahren ſeit vielen Generationen ununterbrochene Eigenthümer deſſelbigen Stücks Landes geweſen ſind, und daſs ihre Familie nie ihre Beſitzungen geändert hat, oder daſs ſie nie in eine andre Provinz oder Diſtrikt verpflanzt worden iſt. Ich habe ferner bemerkt, daſs ihre Eitelkeit noch mehr Nahrung erhält, wenn ſie ſich rühmen können, daſs dieſe Güter durch eine bloſse männliche Abſtammung zu ihnen gekommen, und daſs die Ehrenſtellen und die Glücksumſtände nie durch eine weibliche Branche fortgepflanzt ſind. Laſst uns einen Verſuch machen, dieſe Erſcheinungen nach dem vorhergehenden Syſteme zu erklären.

Wenn ſich jemand des Alters ſeiner Familie rühmt, ſo ſieht ein jeder, daſs der Grund ſeiner Eitelkeit nicht blos die Länge der Zeit und die Zahl der Vorfahren iſt, ſondern vornehmlich ihre Reichthümer und ihr Anſehen, welche wegen ſeiner Verwandtſchaft mit ihnen auch einen Glanz auf ihn ſelbſt werfen ſollen. Erſtlich betrachtet er dieſe Objekte; wird von ihnen auf eine angenehme Art afficirt; kehrt dann durch die Verknüpfung der Eltern und des Kindes zurück zu ſich ſelbſt, und wird mit der Leidenſchaft des Stolzes, vermittelſt des doppelten Verhältniſſes der Impreſſionen und Begriffe, erfüllt. Da nun die Leidenſchaft von dieſen Verhältniſſen abhängt, ſo muſs alles, was die Ver-

hält-

hältnisse enger macht, die Leidenschaft stärken und vergrösern, und alles, was die Verhältnisse schwächt oder erweitert, muss auch die Leidenschaft verringern. Nun ist es gewiss, dass die Identität der Besitzung das Verhältniss der Begriffe, das von Blut und den Verwandten entspringt, stärker macht, und die Phantasie mit grösserer Leichtigkeit von einer Generation zur andern, von den entferntesten Vorfahren zu ihren Nachkommen führt, welche ihre Erben und ihre Abkömmlinge sind. Durch diese Leichtigkeit geht die Impression in ihrer ganzen Stärke über, und erregt einen grössern Grad von Stolz und Eitelkeit.

Mit der Ueberlieferung der Ehrenstellen und der Güter durch eine Reihe männlicher Glieder, ohne dass ein weibliches dazwischen ist, ist es derselbe Fall. Es ist eine Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche wir künftig *) noch näher betrachten werden, dass die Einbildungskraft sich gern an das Wichtige und Beträchtliche hält; und wenn ihr zwei Dinge vorgehalten werden, ein unbedeutendes und grosses, so verläst sie gewöhnlich das erste und beschäftiget sich allein mit dem letztern. Da nun in dem Ehestande das männliche Geschlecht vor dem weiblichen den Vorzug hat, so zieht der Mann unsre Aufmerksamkeit zuerst auf sich; und wir mögen ihn nun unmittelbar betrachten, oder durch eine Reihe mit ihm verbundener Objekte zu ihm gelangen, so bleibt der Gedanke bei

ihm

*) S. Th. 2. Abschn. 2.

ihm allemal mit gröſserm Vergnügen ſtehen, und kömmt mit gröſserer Leichtigkeit zu ihm, als zur Frau. Es iſt leicht zu ſehen, daſs dieſe Eigenſchaft das Verhältniſs des Kindes zum Vater ſtärken, und das zur Mutter ſchwächen muſs. Denn da alle Verhältniſſe nichts ſind, als ein Beſtreben von einem Begriffe zum andern überzugehen, ſo muſs alles, was dieſes Beſtreben gröſser macht, auch dem Verhältniſſe mehr Feſtigkeit geben; und da wir ein gröſseres Beſtreben haben, von dem Begriffe der Kinder zu dem Begriffe des Vaters, als zu dem Begriffe der Mutter überzugehen, ſo ſehen wir das erſte Verhältniſs als enger und wichtiger an, als das letztere. Darum führen die Kinder gemeiniglich ihres Vaters Namen, und man ſchätzt ihre Geburt nach ſeiner Familie entweder vornehm oder gering. Und wenn gleich die Mutter mehr Geiſt und Verſtand hat als der Vater, welches gar oft der Fall iſt, ſo behält die allgemeine Regel nach der oben erklärten Theorie, der Ausnahme ungeachtet, dennoch die Oberhand. Ja wenn auch der Vorzug irgend einer Art ſo groſs iſt, oder wenn andre Gründe machen, daſs die Kinder lieber die Familie ihrer Mutter, als ihres Vaters nennen, ſo behält die allgemeine Regel dennoch eine Kraft, ſie ſchwächt das Verhältniſs und macht eine Art von Lücke oder Bruch in der Reihe der Vorfahren. Die Einbildungskraft läuft nicht mit Leichtigkeit an ihnen hin, ſie kann die Ehre und das Anſehen der Ahnen nicht ſo ungezwungen zu der Nachkommenſchaft gleiches

Na-

Namens und gleicher Familie übertragen, als wenn der Uebergang den allgemeinen Regeln gemäſs, von Vater zu Vater, oder von Bruder zu Bruder ginge.

Zehnter Abſchnitt.

Vom Eigenthum und Reichthümern.

Das Verhältniſs, welches für das engſte gehalten wird, und das unter allen die Leidenſchaft des Stolzes am gewöhnlichſten erzeugt, iſt das Verhältniſs des Eigenthums. Dieſes vollſtändig zu entwickeln iſt unmöglich, bevor ich nicht von der Gerechtigkeit und andern moraliſchen Tugenden zugleich handeln kann. Indeſſen iſt es zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben genug, zu bemerken, daſs das Eigenthum ein ſolches Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einer Sache ſey, wodurch der freie Gebrauch und Beſitz derſelben ihm allein verſtattet, und jedem andern unterſagt iſt, jedoch unter der Einſchränkung, daſs er die Geſetze der Gerechtigkeit und Billigkeit dabei beobachten muſs. Wenn alſo die Gerechtigkeit eine Tugend iſt, die einen natürlichen und urſprünglichen Einfluſs auf das Gemüth hat, ſo kann das Eigenthum als eine beſondere Art der Kauſſalität *) angeſehen werden; wir mögen

*) Daſs Eigenthum eine Art von Verhältniſs ſey, das eine Verknüpfung zwiſchen der Perſon und dem

gen nun auf die Freiheit ſehen, die es dem Eigenthümer ertheilt, mit dem Objekte nach Gefallen zu verfahren, oder auf die Vortheile, welche er davon zieht. Es ändert in der Sache nichts, wenn man nach dem Syſteme gewiſſer Philoſophen die Gerechtig-

dem Objekte hervorbringt, iſt für ſich klar. Der Anblick eines Ackers führt meine Einbildungskraft leicht und natürlich zu dem Begriffe deſſen, dem er gehört. Nun iſt die Frage, wie ſich dieſes Verhältniſs in eines der drei einzigen von uns feſtgeſetzten Grundverhältniſſe, nemlich Kauſſalität, Kontiguität, und Aehnlichkeit auflöſen läſst. Nun heiſst der Eigenthümer eines Dinges ſeyn eben ſo viel als die einzige Perſon ſeyn, welche vermöge der Geſetze der Geſellſchaft, das Recht hat, nach ſeiner Willkühr darüber zu diſponiren, und den Nutzen davon zu genieſsen. Dieſes Recht hat alſo wenigſtens das Beſtreben, der Perſon den Gebrauch davon zu verſchaffen; und gewöhnlich verſchafft es ihm dieſen Vortheil wirklich. Denn Rechte, die gar keinen Einfluſs hätten, und nie ausgeübt werden können, ſind gar keine Rechte. Nun bringt eine Perſon, die über ein Ding diſponirt, und Vortheile davon zieht, in demſelben Wirkungen hervor oder kann doch auf das Ding wirken, und von dem Dinge wird auch auf die Perſon gewirkt. Das Eigenthum iſt alſo eine Art von Kauſſalverhältniſs. Es macht die Perſon fähig Veränderungen in dem Dinge hervorzubringen und ſetzt voraus, daſs ſein Zuſtand dadurch verbeſſert und verändert worden iſt. Dieſes iſt für die Seele in der That das intereſſanteſte Verhältniſs und kömmt ihr am häufigſten vor.

tigkeit für eine künſtliche und nicht für eine natürliche Tugend halten ſollte. Denn in dieſem Falle erſetzen Ehre, Gewohnheit und bürgerliche Geſetze die Stelle des natürlichen Gewiſſens, und bringen in einem gewiſſen Grade dieſelbigen Wirkungen hervor. So viel iſt alſo allemal gewiſs, daſs der Begriff eines Eigenthums uns zum Begriffe des Eigenthümers und dieſer umgekehrt zu jenen leitet; und da dieſes ein Beweis eines vollkommnen Verhältniſſes iſt, ſo haben wir alles, was zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben gehört. Ein Verhältniſs der Begriffe in Verbindung mit einem andern Verhältniſſe der Impreſſionen bringt allemal einen Uebergang der Leidenſchaften hervor; und wenn daher eine Luſt oder Unluſt von einem Objekte erweckt wird, das mit uns durch Eigenthum verknüpft iſt, ſo können wir verſichert ſeyn, daſs entweder Stolz oder Demuth aus dieſer Verbindung der Verhältniſſe entſtehen muſs, wenn anders die vorhergehende Theorie ihre vollkommne Richtigkeit hat. Und ob dieſes wirklich ſo ſey, oder nicht, davon können wir uns ſelbſt durch den flüchtigſten Blick auf das, was täglich im menſchlichen Leben geſchieht, überzeugen.

Iedes Ding, das einem eitlen Manne angehört, iſt unter allen, was nur gefunden werden kann, das beſte. Seine Häuſer, Equipage, Mobilien, Kleider, Pferde, Hunde, übertreffen in ſeinen Gedanken alle Andre; und es iſt leicht zu bemerken, daſs er von dem geringſten Vorzuge in einem dieſer Dinge eine neue Materie für ſeinen Stolz und ſeine Eitel-

keit hernimmt. Sein Wein hat, wenn man ihm glauben will, einen feinern, lieblichern Geſchmack als andere; ſeine Gerichte ſind ausgeſuchter; ſein Tiſch geſchmackvoller; ſeine Bedienten geſchickter; die Luft, in welcher er lebt, iſt geſunder; der Boden, den er baut, fruchtbarer; ſeine Früchte reifen zeitiger, und gelangen zu gröſserer Vollkommenheit: die eine Sache iſt um ihrer Neuheit, die andre wegen ihres Alterthums merkwürdig: dieſes iſt das Werk eines berühmten Künſtlers; jenes hat einmal einem Fürſten oder einem groſsen Manne angehört: kurz, alle Dinge, die nützlich, ſchön oder bewundernswürdig ſind, oder mit ſolchen Menſchen in einer Verbindung ſtehen, können vermittelſt des Verhältniſſes des Eigenthums, dieſer Leidenſchaft Nahrung geben. Dieſe Gegenſtände kommen in ſonſt nichts überein, als daſs ſie ſämtlich Vergnügen erwecken. Dies iſt das Einzige, was ihnen gemeinſchaftlich zukommt; und alſo muſs es die Eigenſchaft ſeyn, welche die Leidenſchaft hervorbringt, da ſie die gemeinſchaftliche Wirkung dieſer Dinge iſt. Da nun ein jedes neues Beiſpiel ein neuer Beweis iſt, und hier unendliche Beiſpiele ſind, ſo wage ich es zu behaupten, daſs kaum eine Theorie durch die Erfahrung ſo vollſtändig beſtätigt wird, als die, welche ich hier vorgetragen habe.

Wenn das Eigenthum eines Dinges, welches entweder durch ſeinen Nutzen, oder Schönheit, oder Neuheit Vergnügen erweckt, durch ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe

Stolz

Stolz hervorbringt; ſo dürfen wir uns nicht wundern, daſs die Macht, dieſes Eigenthum zu erlangen, eine gleiche Wirkung hat. Nun kann Reichthum als die Macht angeſehen werden, alles als Eigenthum zu erlangen, was uns gefällt; und nur in dieſer Rückſicht kann er einen Einfluſs auf die Leidenſchaften haben. Papier kann in vielen Gelegenheiten als Vermögen betrachtet werden, in ſo fern es nemlich uns die Macht giebt, Geld dadurch zu erlangen: und Geld iſt kein Vermögen, in ſo fern es als Metall mit gewiſſen Eigenſchaften der Solidität, Schwere und Schmelzbarkeit verſehen iſt; ſondern nur in ſo fern es ein Verhältniſs zu den Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens hat. Wenn wir alſo das, was an ſich ſelbſt ſo einleuchtend iſt, als zugeſtanden annehmen, ſo können wir daraus einen der ſtärkſten Gründe hernehmen, den ich gebraucht habe, den Einfluſs der doppelten Verhältniſſe auf den Stolz und die Demuth, zu beweiſen.

Es iſt in der Abhandlung über den Verſtand bemerkt worden, daſs der Unterſchied, den wir bisweilen zwiſchen einer Kraft und der Wirkſamkeit derſelben machen, gänzlich nichtig iſt, und daſs weder ein Menſch noch ein anderes Weſen gedacht werden kann, das eine Kraft beſäſse, ohne ſie wirklich zu beweiſen und damit zu handeln. Allein ſo pünktlich wahr dieſes auch in einer ſtrengen und philoſophiſchen Art des Denkens ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs es nicht

die Philofophie unfrer Leidenfchaften ift; fondern dafs viele Dinge blos vermittelft des Begriffes und der Vorausfetzung ihrer Kraft, unabhängig von ihrer wirklichen Ausübung auf fie wirken. Wir freuen uns, wenn wir ein Vermögen, Vergnügen zu verfchaffen, erlangen, und find unzufrieden, wenn ein anderer Macht bekömmt Mifsvergnügen zu erwecken. Dies ift aus der Erfahrung gewifs; aber um eine richtige Erklärung diefer Begebenheiten zu geben, und diefe Zufriedenheit und Unzufriedenheit ihren Gründen nach kennen zu lernen, müffen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Der irrige Unterfchied zwifchen der Kraft und ihrer Ausübung kömmt in der That nicht allein von der fcholaftifchen Theorie des freien Willens her, die im Grunde einen fehr geringen Einflufs auf das gemeine Leben hat, und die gemeine und gewöhnliche Art zu denken nur fehr wenig ändern kann. Nach diefer Theorie benehmen uns die Beweggründe den freien Willen nicht, und entziehen uns nicht die Macht, eine Handlung zu thun oder zu laffen. Nach den gemeinen Begriffen aber hat ein Menfch keine Macht, fobald beträchtliche Bewegungsgründe zwifchen ihm und der Befriedigung feiner Begierden liegen, und ihn beftimmen, das zu unterlaffen, was er zu thun wünfcht. Ich glaube nicht in die Hände meines Feindes gefallen zu feyn, wenn ich ihn auf der Strafse mit einem Degen an der Seite, vor mir, der ich unbewafnet bin, vorbeigehen fehe. Ich weifs, dafs die Furcht vor der

bürger-

bürgerlichen Obrigkeit ein eben so starker Zaum ist, ihn zurückzuhalten, als ein Schwerdt von Eisen, und daſs ich vor ihm eben so sicher bin, als wenn er in Ketten oder im Gefängnisse läge. Allein wenn ein Mensch eine solche Gewalt über mich bekömmt, daſs seine Handlungen nicht nur kein äusserer Widerstand aufhält; sondern daſs er mich auch nach seinem Belieben, ohne einige Strafe für sich fürchten zu dürfen, bestrafen oder belohnen kann, so lege ich ihm eine vollkommene Macht bei, und betrachte mich als seinen Unterthanen oder Vasallen.

Wenn wir nun diese beiden Fälle mit einander vergleichen, wo ein Mensch starke Bewegungsgründe des eignen Vortheils oder der Sicherheit hat, eine Handlung zu unterlassen, und wo ein Anderer durch keine dergleichen Obliegenheiten gebunden ist, so werden wir nach den in dem vorhergehenden Buche erklärten Grundsätzen finden, daſs der einzige bekannte Unterschied zwischen ihm darinnen liegt, daſs wir im ersteren Falle aus der vergangnen Erfahrung schliessen, daſs der Mensch nie die Handlung thun wird, und in dem letzteren, daſs er sie möglicher oder wahrscheinlicherweise thun wird. Nichts ist in gewissen Fällen schwankender und unbeständiger, als der Wille des Menschen; und nichts als starke Beweggründe kann uns in den Stand setzen mit vollkommner Gewiſsheit eine seiner zukünftigen Handlungen zum voraus zu bestimmen. Wenn wir einen Menschen sehen,

hen, der von dieſen Beweggründen frei iſt, ſo nehmen wir an, daſs es ihm möglich ſey die Handlung zu thun oder zu laſſen; und ob wir gleich im Allgemeinen vorausſetzen können, daſs er durch Gründe und Urſachen beſtimmt werde, ſo hebt dieſes doch die Ungewiſsheit unſers Urtheils in Anſehung dieſer Urſachen und den Einfluſs dieſer Ungewiſsheit auf die Leidenſchaften nicht. Da wir nun einem jeden das Vermögen, eine Handlung zu thun, zuſchreiben, der keinen mächtigen Grund hat, ſie zu unterlaſſen, und es denen abſprechen, die einen ſolchen Grund haben; ſo kann man richtig ſchlieſsen, daſs die Kraft oder das Vermögen allemal eine Beziehung auf ihre Ausübung habe, ſie mag nun entweder wirklich oder nur wahrſcheinlich ſeyn, und daſs wir einem Menſchen eine Geſchicklichkeit oder Kraft beilegen, wenn wir aus vergangner Erfahrung wiſſen, daſs es wahrſcheinlich oder wenigſtens möglich iſt, daſs er ſie zeige. Und da unſre Leidenſchaften allemal die reelle Exiſtenz der Objekte betreffen, und wir dieſe Realität jedesmal aus vergangenen Fällen abnehmen; ſo kann in der That, ohne weiteres Raiſonnement nichts einleuchtender ſeyn, als daſs die Kraft in der Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit einer Handlung beſteht, die ſich durch Erfahrung und im Umgange der Welt offenbaret.

Nun iſt es offenbar, daſs wenn eine Perſon in einer ſolchen Lage gegen mich iſt, daſs kein ſehr ſtarker Grund da iſt, ihn von Beleidigungen abzuhalten,

halten, und es alſo ungewiſs bleibt, ob er mich beleidigen wird oder nicht, ſo muſs ich in einer ſolchen Lage unruhig werden, und kann die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit einer ſolchen Beleidigung nicht ohne eine merkliche Verlegenheit und Beſtürzung betrachten. Die Leidenſchaften werden nicht nur durch gewiſſe und untrügliche Eräugniſſe, ſondern auch durch mögliche und zufällige Begebenheiten, obgleich in einem geringern Grade, erregt. Und ob ich vielleicht gleich nie wirklich eine Unannehmlichkeit empfinde, und aus dem Erfolg entdecke, daſs der Menſch, philoſophiſch zu reden, nie eine Macht hätte, mir zu ſchaden, weil er ſie nie geäuſsert hat; ſo ſchützt mich dieſes dennoch vor meiner Unruhe, wegen der vorhergehenden Ungewiſsheit nicht. Die angenehmen Leidenſchaften werden hier eben ſo gut wirken, als die unangenehmen, und werden mir ein Vergnügen gewähren, wenn ich ſehe, daſs ein Gut für mich möglich oder wahrſcheinlich wird, wenn die Gründe weggeſchafft werden, die bisher denjenigen abhielten, der eine Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit, d. h. ein Vermögen, mir es zu ertheilen, beſaſs.

Aber wir bemerken ferner, daſs dieſes Wohlgefallen ſteigt, wenn ſich ein Gut uns ſo nähert, daſs es in unſrer eignen Gewalt ſteht, es anzunehmen oder es auszuſchlagen, und wenn weder ein phyſiſches Hinderniſs, noch ſonſt ein ſtarker Grund da iſt, wodurch wir vom Genuſſe deſſelben abgehalten werden. Da alle Menſchen ein Verlan-

gen

gen nach Vergnügen haben, ſo kann nichts wahrſcheinlicher ſeyn als die Wirklichkeit deſſelben, wenn kein äuſseres Hinderniſs ſeiner Entſtehung im Wege ſtehet, und die Menſchen werden daher keine Gefahr inne, wenn ſie ihren Neigungen folgen. Ihre Einbildungskraft ſtellt ſich in dieſem Falle die Befriedigung ſchon vorher vor, und verſchafft ihnen dieſelbige Freude, als ob ſie von ihrer realen und wirklichen Exiſtenz überzeugt wären.

Aber dieſes erklärt das Vergnügen, welches mit Reichthümern verknüpft iſt, noch nicht hinlänglich. Ein Geizhals empfindet Vergnügen über ſein Geld, das heiſst über das Vermögen, das es ihm giebt, ſich alle Bequemlichkeiten und Vergnügungen des Lebens zu verſchaffen, ob er gleich weiſs, daſs er ſein Geld vierzig Jahre hindurch beſeſſen hat, ohne es jemals anzuwenden; und folglich kann er durch keine Art von Raiſonnement ſchlieſsen, daſs die reale Exiſtenz dieſer Vergnügungen näher wäre, als wenn er aller ſeiner Beſitzungen gänzlich beraubt wäre. Aber ob er gleich auf keine Art ſo ſchlieſsen kann, wenn er von einer wirklichen Nähe des Beſitzes des Vergnügens reden wollte, ſo bildet er ſich doch wenigſtens gewiſs ein ihm näher zu kommen, wenn alle äuſsern Hinderniſſe gehoben, und alle die mächtigen Gründe des Eigennutzes und der Gefahr, die ſich ihm entgegenſtellen, bei Seite geſchafft ſind. Eine fernere Auseinanderſetzung dieſes Punkts muſs ich bis zu der Abhandlung von dem Willen verſchieben, wo

ich

ich die falsche Empfindung der Freiheit erklären werde *), welche macht, dafs wir uns einbilden, wir könnten etwas thun, was nicht sehr gefährlich, oder wobei nicht viel zu wagen ist. Wenn eine andere Person von keinen starken Vortheilen genöthiget wird, ein Vergnügen auszuschlagen, so urtheilen wir aus Erfahrung, dafs das Vergnügen wirklich werden könne, und dafs er es wahrscheinlicherweise erlangen werde. Aber wenn wir selbst in dieser Lage sind, so urtheilen wir vermöge einer Illusion der Phantasie, dafs das Vergnügen unfehlbar gewifs und unmittelbar da ist. Dem Willen scheint jeder Weg leicht zu seyn, er wirft einen Schatten oder ein Bild von sich, selbst auf diejenige Seite, wo er nie hinkommt. Vermöge dieses Bildes, scheint das Vergnügen sich uns zu nähern, und giebt uns eben die lebhafte Empfindung, als wenn es vollkommen gewifs und unvermeidlich wäre.

Nun wird es leicht seyn, dieses ganze Raisonnement auf einen Punkt zusammen zu bringen, und zu beweisen, dafs wenn Reichthümer Stolz oder Eitelkeit in ihren Besitzern hervorbringen, wie sie dieses denn immer thun, es blos vermittelst eines doppelten Verhältnisses der Impressionen und Begriffe geschehe. Das wahre Wesen des Reichthums besteht in der Macht sich Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Das wahre Wesen dieser Macht besteht in der Wahrscheinlichkeit ihrer Ausübung, und darin, dafs sie verursacht,

*) Th. 3. Abschn. 2.

ſacht, daſs wir uns durch einen wahren oder falſchen Schluſs die reale Exiſtenz des Vergnügens ſchon zum voraus vorſtellen. Dieſe vorläufige Vorſtellung des Vergnügens iſt ſchon an ſich ein ſehr beträchtliches Vergnügen; und da die Urſache davon eine Beſitzung oder ein Gut iſt, das uns angehört, und welches alſo mit uns verknüpft iſt, ſo ſehen wir hier deutlich alle Theile der vorgehenden Theorie aufs Genaueſte vor uns ausgebreitet.

Aus denſelben Gründen, aus welchen Reichthum, Vergnügen und Stolz, und Armuth Miſsvergnügen und Unmuth erwecken, muſs auch Macht die erſtern und Ohnmacht die letztern Gemüthsbewegungen hervorbringen. Macht oder Anſehen über andre macht uns fähig alle unſre Begierden zu befriedigen; ſo wie uns Ohnmacht, weil ſie uns dem Willen anderer unterwirft, tauſend Mängeln und Kränkungen ausſetzt.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daſs die Eitelkeit, welche von der Macht, und die Schaam, welche von der Ohnmacht entſteht, durch die Erwägung der Perſonen ſehr vermehrt wird, über die wir unſer Anſehen ausüben, oder die das Ihrige über uns beweiſen. Denn man ſetze, es wäre möglich, man könnte Statüen von ſo wunderbarem Mechanismus erfinden, daſs ſie ſich nach unſern Willen vollkommen bequemen und bewegen könnten; ſo iſt leicht zu ſehen, daſs der Beſitz derſelben Stolz und Vergnügen erwecken würde, aber doch nicht in einem ſolchen Grade, als wenn wir dieſelbige Gewalt

walt gegen empfindende und denkende Kreaturen beweifen können, deren Zuftand mit dem unfrigen verglichen werden kann, und daher unfre Gewalt angenehmer und ehrenvoller zu machen fcheint. Die Vergleichung ift überhaupt in jedem Falle ein ficheres Mittel, bei uns die Schätzung eines Dinges zu vermehren. Ein reicher Mann fühlt das Glückliche feines Zuftandes beffer, wenn er fich mit einem Bettler vergleicht. Aber bei der Macht ift noch ein befonderer Vortheil in dem Kontrafte, der fich zwifchen uns und der Perfon, welcher wir befehlen, befindet. Die Vergleichung ift beftändig da und natürlich: Die Einbildungskraft findet fie immer in dem nehmlichen Gegenftande: Der Uebergang der Gedanken zu den Begriffen davon ift fanft und leicht. Und dafs diefer Umftand fehr viel zur Vermehrung ihres Einfluffes beiträgt, wird in der Folge, wenn wir die Natur der Bosheit und des Neides unterfuchen, deutlich erhellen.

Eilfter Abfchnitt.

Von der Liebe zum Ruhme.

Allein aufser diefen urfprünglichen Urfachen des Stolzes und der Demuth, giebt es noch einige abgeleitete in den Meinungen anderer, welche einen gleichen Einflufs auf die Leidenfchaften haben. Unfer Ruf, unfer öffentlicher Charakter, unfer Name find Betrachtungen von grofsem Gewicht, und von vieler Bedeutung, und felbft die übrigen Ur-

sachen des Stolzes, wie Tugend, Schönheit und Reichthümer, haben einen geringen Einfluss, wenn sie nicht durch die Meinungen und Urtheile anderer unterstützt werden. Um diese Erscheinung zu erklären, wird es nöthig seyn einen Umweg zu nehmen, und erst einen Begriff von der Natur der Sympathie zu geben.

Keine Eigenschaft der menschlichen Natur ist sowohl an sich selbst als ihren Folgen nach merkwürdiger, als die Neigung, welche wir haben, mit andern zu sympathisiren, und durch Mittheilung ihrer Neigungen und Gesinnungen, so verschieden sie auch von den unsrigen, oder so entgegengesetzt sie einander sogar seyn mögen, anzunehmen. Dieses ist nicht nur an Kindern zu sehen, welche jede Meinung, die man ihnen vorhält, ergreifen; sondern auch bei Männern von der gröfsten Urtheilskraft und dem durchdringendsten Verstande, die es oft sehr schwer finden, ihrer eignen Vernunft oder Neigung zu folgen, wenn diese ihren Freunden und täglichen Gesellschaftern widersprechen. Aus dieser Quelle müssen wir die grofse Einförmigkeit herleiten, die man in den Gemüthscharakteren und der Denkungsart derer findet, die von einerlei Nation sind; und es ist viel wahrscheinlicher, dass diese Aehnlichkeit von der Sympathie, als von einem Einflusse des Bodens und Klimas herrührt, denn obgleich letztere unabänderlich dieselbigen bleiben, so sind sie doch nicht im Stande den Charakter einer Nation von einem Jahrhundert bis zum

andern

andern unverändert zu erhalten. Ein munterer Menſch iſt augenblicklich mit ſeiner Geſellſchaft in einerlei Laune verſetzt; und ſelbſt der finſterſte und mürriſchſte nimmt doch eine Tinktur von ſeinen Landsleuten und von denen, mit denen er genau umgeht, an. Ein freundliches Betragen flöſst eine gewiſſe Gefälligkeit und Heiterkeit in meine Seele; ſo wie ein ſchwermüthiger und kummervoller Blick mich mit einer ſchnellen Traurigkeit überzieht. Haſs, Rache, Achtung, Liebe, Muth, Freude und Melancholie; alle dieſe Leidenſchaften fühle ich mehr durch Mittheilung als durch eine eigne natürliche Gemüthsſtimmung und Temperament. Eine ſo merkwürdige Erſcheinung verdient unſre Aufmerkſamkeit, und muſs bis zu ihren erſten Gründen verfolgt werden.

Wenn eine Leidenſchaft durch Sympathie eingeflöſst iſt, ſo wird ſie anfänglich nur durch ihre Wirkungen und durch ſolche äuſsere Zeichen in der Miene und im Umgange erkannt, welche einen Begriff davon geben. Dieſer Begriff wird jetzt in eine Impreſſion verwandelt, und bekömmt einen ſolchen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit, als die wahre Leidenſchaft, und bringt eine gleiche Bewegung im Gemüthe hervor, als eine urſprüngliche Leidenſchaft. So ſchnell dieſe Veränderung des Begriffes in einer Impreſſion auch ſeyn mag, ſo rührt ſie doch von gewiſſen Betrachtungen und Reflexionen her, welche der genauen Nachforſchung eines Philoſophen nicht entgehen werden, ob ſie gleich die Perſon ſelbſt, welche ſie macht, nicht bemerkt.

Man

Man weiſs, daſs der Begriff oder vielmehr die Impreſſion unſrer ſelbſt uns immer innigſt gegenwärtig iſt, und daſs uns unſer Bewuſstſeyn eine ſo lebhafte Vorſtellung von unſrer eignen Perſon giebt, daſs es nicht möglich iſt, ſich irgend etwas einzubilden, das in dieſem Stücke noch darüber gehen könnte. Jedes Ding alſo, das mit uns ſelbſt verknüpft iſt, muſs nach den vorhergehenden Principien mit gleicher Lebhaftigkeit vorgeſtellt werden; und obgleich dieſes Verhältniſs nicht ſo ſtark iſt, wie das Verhältniſs der Kauſſalität, ſo muſs es dennoch einen ſehr beträchtlichen Einfluſs haben. Aehnlichkeit und Angrenzung ſind nicht zu verachtende Verhältniſſe, beſonders wenn man durch einen Schluſs aus einer urſachlichen Verknüpfung und durch die Beobachtung äuſserer Zeichen von der realen Wirklichkeit des Objekts, das Aehnlichkeit oder Kontiguität hat, unterrichtet iſt.

Nun iſt es allgemein bekannt, daſs die Natur eine groſse Aehnlichkeit unter allen menſchlichen Geſchöpfen beobachtet hat, und daſs wir nie eine Leidenſchaft oder ein Principium in andern bemerken, wovon wir nicht in dieſem oder jenem Grade etwas ähnliches in uns ſelbſt finden ſollten. Unſre Seele iſt hierin eben ſo eingerichtet als unſer Körper. So verſchieden die Theile ihrer Geſtalt oder Gröſse nach ſeyn mögen, ſo iſt doch ihre Struktur und Zuſammenſetzung im Allgemeinen dieſelbe. Unter allen ihren Varietäten iſt doch immer eine ſehr beträchtliche Aehnlichkeit merklich, welche ſich beſtändig

dig

dig erhält; und diese Aehnlichkeit muſs sehr viel dazu beitragen, daſs wir so leicht den Meinungen anderer beistimmen, und sie mit Vergnügen annehmen. Diesemnach finden wir, daſs wo auſser jener allgemeinen Aehnlichkeit unsrer Naturen, noch eine besondere Aehnlichkeit in unsern Sitten, oder Charakter, oder Vaterlande, oder Sprache statt findet, die Sympathie erleichtert wird. Je enger das Verhältniſs zwischen uns selbst und einem Objekte ist, desto leichter wird der Einbildungskraft der Uebergang, und desto lebhafter wird die mit dem Begriffe verknüpfte Vorstellung, mit der wir allemal den Begriff unserer eignen Person formiren.

Die Aehnlichkeit ist aber auch nicht das einzige Verhältniſs, welches diese Wirkung hat, sondern es erhält von andern Verhältnissen, die es begleiten, neue Kraft. Die Meinungen anderer haben wenig Einfluſs auf uns, wenn diese weit von uns entfernt sind, und es wird zu ihrer vollständigen Mittheilung noch das Verhältniſs der Kontiguität erfodert. Blutsverwandtschaften, die eine Art von Kaussalverhältniſs ausmachen, können bisweilen dieselbige Wirkung haben, so auch der Umgang, der auf gleiche Art wie Erziehung und Gewohnheit wirkt, wie wir in der Folge*) mit mehrern zeigen werden. Wenn alle diese Verhältnisse zusammen vereinigt sind, so leiten sie die Impression oder das Bewuſstseyn unsrer eignen Person zu dem Begriffe der Gesinnungen oder der Lei-

*) Th. 2. Abschn. 4.

Leidenſchaften anderer, und machen, daſs wir ſie uns ſehr ſtark und lebhaft vorſtellen.

Es iſt gleich im Anfange dieſer Abhandlung bemerkt worden, daſs alle Begriffe von Impreſſionen abſtammen, und daſs dieſe beiden Arten der Vorſtellungen blos in dem Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, mit der ſie die Seele afficiren, verſchieden ſind. Die Beſtandtheile der Begriffe aus Impreſſionen ſind ſich vollkommen ähnlich. Die Art und Weiſe, wie ſie erſcheinen, kann dieſelbige ſeyn, die unterſchiedenen Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit, ſind die einzigen Stücke, worinne ſie von einander abweichen: Und da dieſer Unterſchied durch das Verhältniſs zwiſchen den Impreſſionen und Begriffen gewiſſermaſsen gehoben werden kann, ſo iſt es kein Wunder, daſs ein Begriff von einer Geſinnung oder Leidenſchaft hierdurch ſo lebhaft werden kann, daſs er ſelbſt zu derſelben Geſinnung und zu derſelben Leidenſchaft wird. Der lebhafte Begriff eines Dinges nähert ſich allemal ſeiner Impreſſion; und es iſt bekannt, daſs man Krankheit und Schmerz aus bloſser Einbildung fühlen, und daſs man realiter in eine Krankheit verfallen kann, wenn man zu oft ſehr lebhaft an ſie denkt. Aber dieſes iſt in Anſehung der Meinungen und Leidenſchaften noch gewiſſer; und hier trifft es vornemlich zu, daſs ſich ein lebhafter Begriff in eine Impreſſion verwandelt. Unſre Leidenſchaften hängen mehr von uns ſelbſt und von den innerlichen Wirkungen des Gemüths ab, als irgend eine andere Impreſſion; und aus dieſem Grun-

de entſtehen ſie weit natürlicher von der Einbildungskraft, und von jedem lebhaften Begriffe, den wir uns von ihnen machen. Darinne beſteht die Natur und die Urſache der Sympathie: und dieſes iſt die Art und Weiſe, wie wir ſo tief in die Meinungen und Leidenſchaften anderer eingehen, wenn wir ſie entdecken.

Was in dieſer ganzen Sache vornemlich merkwürdig iſt, iſt die ſtarke Beſtätigung, welche dieſe Erſcheinungen unſrer vorhergehenden Theorie des Verſtandes und folglich auch, da ſie einander analog ſind, dem gegenwärtigen Syſteme der Leidenſchaften geben. Es iſt bekannt, daſs, wenn wir mit den Meinungen oder Leidenſchaften anderer ſympathiſiren, dieſe Bewegungen anfänglich in unſrer Seele bloſse Begriffe ſind, und daſs wir ſie uns eben ſo als einem andern angehörig vorſtellen, wie jede andere äuſsere Begebenheit. Es iſt alſo offenbar, daſs die Begriffe von den Leidenſchaften anderer wirklich in die Impreſſionen, auf welche ſie ſich anfänglich blos beziehen, verwandelt werden, und daſs die Leidenſchaften den Bildern gemäſs entſtehen, die wir uns von ihnen machen. Alles dieſes iſt ein Objekt der deutlichſten Erfahrung, und hängt von keiner philoſophiſchen Hypotheſe ab. Die Philoſophie kann hier nichts thun als dieſe Erſcheinungen erklären, wiewohl ſie auch ſchon von ſelbſt ſo klar und einleuchtend ſind, daſs ſie wenig Gelegenheit findet, ihre Kunſt dabei zu zeigen. Denn auſser dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung, wodurch wir von

der Realität der Leidenschaft, mit der wir sympathisiren, überzeugt werden; ausser diesem Verhältnisse, sage ich, muss noch die Aehnlichkeit und die Kontiguität sich wirksam beweisen, wenn wir die Sympathie in ihrer ganzen Vollkommenheit fühlen sollen. Und da diese Verhältnisse einen Begriff ganz und gar in eine Impression verwandeln, und die Lebhaftigkeit der letztern, der erstern so vollkommen mittheilen können, dass bei dem Uebergange gar nichts verlohren geht, so können wir uns leicht vorstellen, wie das Verhältniss der Ursache und Wirkung allein schon einen Begriff stärken und beleben könne. In der Sympathie ist also eine offenbare Verwandlung eines Begriffs in eine Impression. Diese Verwandlung entsteht aus dem Verhältnisse der Objekte zu uns selbst. Unser Selbst ist uns aber beständig innigst gegenwärtig. Und wenn wir daher alle diese Umstände vergleichen, so werden wir finden, dass die Sympathie den Wirkungen unseres Verstandes auf das genaueste korrespondirt; und selbst noch etwas Bewundernswürdigeres und Ausserordentlicheres enthält.

Doch nun ist es Zeit unsern Blick von der allgemeinen Betrachtung der Sympathie auf den Einfluss zu wenden, den sie bei dem Stolze und der Demuth beweist, wenn diese Leidenschaften von Lobe und Tadel, von Ehre und Schande entspringen. Wir bemerken, dass niemand von einem andern um einer Eigenschaft willen gelobt wird, welche nicht auch, wenn sie wirklich ist, in demjenigen, der

sie

fie befitzt, von felbft einen Stolz hervorbringen würde. Die Lobfprüche betreffen entweder feine Macht, oder feinen Reichthum, feine Familie oder feine Tugend; welches alles Gegenftände der Eitelkeit find, die wir fchon oben ausführlich aus einander gefetzt und erklärt haben. Es ift alfo gewifs, dafs ein Menfch, wenn er fich felbft in demfelben Lichte betrachtet, in welchem er vor feinem Bewunderer erfcheint, anfangs ein gewiffes befonderes Vergnügen, und hernach einen Stolz oder eine Selbftzufriedenheit empfinden wird, nach der obenerklärten Hypothefe. Nun ift uns in dergleichen Fällen nichts natürlicher, als die Meinungen anderer anzunehmen; theils aus Sympathie, die alle ihre Meinungen uns inniglich vergegenwärtiget; theils aus einem Vernunftfchluffe, nach dem wir das Urtheil anderer als eine Art von Beweis von dem anfehen, was fie behaupten. Diefe zwei Principien des Anfehens und der Sympathie flöfsen uns fchon an fich beinahe alle unfre Meinungen ein; aber ihr Einflufs mufs noch ganz befonders ftark werden, wenn wir über unfern eignen Werth und Charakter urtheilen. Dergleichen Urtheile find immer mit Leidenfchaften verflochten*), und es ift nichts kräftiger unfern Verftand zu verwirren und uns in die ungereimteften Meinungen zu ftürzen, als ihre Verknüpfung mit irgend einer Leidenfchaft; denn diefe ergieft fich über die ganze Einbildungskraft, und ertheilt jedem mit ihr im Verhältniffe ftehenden Be-

*) B. I. Th. 3. Abfchn. 10.

Begriffe von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit etwas mit. Hierzu kömmt noch, daſs ein jeder für ſein Selbſt eine groſse Vorliebe und Partheilichkeit hat, und daſs man daher an allem gern ein Vergnügen findet, was die gute Meinung, die wir von uns ſelbſt haben, beſtätiget, und an allem leicht Anſtoſs finden, was ihr widerſpricht.

Alles dieſes ſcheint in der Theorie höchſt wahrſcheinlich zu ſeyn; aber um unſern Schlüſſen eine volle Gewiſsheit zu verſchaffen, wollen wir die Phänomene der Leidenſchaften ſelbſt unterſuchen, und ſehen, ob ſie damit übereinkommen.

Unter dieſen Phänomenen ſcheint eines unſerm Vorhaben beſonders ſehr günſtig zu ſeyn, nemlich dieſes, daſs wir bei dem Ruhme, ob er gleich im Allgemeinen immer angenehm iſt, doch ein weit gröſseres Vergnügen empfinden, wenn er durch den Beifall ſolcher entſtanden iſt, die wir ſelbſt hochachten und ſchätzen, als wenn er von ſolchen kömmt, die wir geringſchätzen oder verachten. Auf gleiche Art kränkt uns hauptſächlich die Verachtung ſolcher Perſonen, auf deren Urtheil wir ſelbſt einigen Werth ſetzen; gegen die Meinungen der übrigen Menſchen aber ſind wir in einem hohen Grade gleichgültig. Wenn nun der Seele die Begierde nach Ruhm und der Abſcheu von Schande durch einen urſprünglichen Inſtinkt eingepflanzt wäre; ſo würden Ehre und Schande ohne Unterſchied der Quellen immer gleich ſtark auf uns wirken; und jede Meinung würde, je nachdem ſie für

uns

uns günſtig oder ungünſtig iſt, jene Begierde oder Abſcheu auf gleiche Art erwecken. Das Urtheil eines Narren iſt ſo gut das Urtheil eines andern, als das Urtheil eines Weiſen, und iſt nur ſeinem Einfluſſe nach auf unſer Urtheil geringer.

Wir empfinden nicht nur ein gröſseres Vergnügen, über den Beifall eines weiſen Mannes, als über den Beifall eines Thoren, ſondern das Vergnügen, das uns das Urtheil des erſtern gewährt, iſt auch um deſto gröſser, wenn wir es nach einer langen und vertrauten Bekanntſchaft mit ihm erhalten. Ferner iſt es uns weit angenehmer und erfreulicher, wenn wir den Beifall derer erhalten können, die in Ertheilung ihres Lobes ſparſam und zurückhaltend ſind. Und wenn ein groſser Mann in der Wahl ſeiner Lieblinge delikat iſt, ſo bemüht ſich ein jeder mit dem gröſsten Ernſte um ſeine Gunſt und Protektion. Dieſe Phänomene ſind aus eben dieſen Gründen zu erklären.

Das Lob anderer gewährt uns niemals viel Vergnügen, wenn dieſe nicht mit uns gleicher Meinung ſind, und uns um ſolcher Eigenſchaften willen erheben, in denen wir vornemlich excelliren. Ein Soldat achtet die Beredſamkeit nicht ſonderlich; ein Miniſter macht ſich nicht viel aus Muth; ein Biſchoff nichts aus Witz; und ein Kaufmann nichts aus der Gelehrſamkeit. Wie hoch ein Mann eine Eigenſchaft in abſtracto betrachtet, immer ſchätzen mag; ſo werden doch, wenn er ſich nicht bewuſst iſt, dieſe Eigenſchaft in irgend einem Grade auch

wirk-

wirklich zu beſitzen, die Meinungen der ganzen Welt hierüber ihm wenig Vergnügen machen; und dieſes deshalb, weil ſie nie unſre eigne Meinung nach ſich ziehen können.

Nichts iſt gewöhnlicher, als daſs Leute von guter Familie, wenn ſie verarmen, ihre Freunde und ihr Vaterland verlaſſen, und ihren Unterhalt durch geringe und niedrige Handarbeit lieber unter Fremden ſuchen, als unter ſolchen, die mit ihrer Geburt und Erziehung bekannt ſind. Wir werden dort, wo wir hingehen, ſagen ſie, unbekannt ſeyn. Kein Menſch wird vermuthen, daſs wir von einer ſo vornehmen Familie ſind. Wir werden von allen unſern Freunden und Bekannten entfernt ſeyn, und unſre Armuth und Niedrigkeit wird für uns dadurch erträglicher werden. Ein prüfender Blick auf dieſe Geſinnungen entdeckt mir eine Menge ſehr überzeugender Gründe für meine gegenwärtigen Behauptungen.

Erſtlich können wir hieraus den Schluſs ziehen, daſs das Miſsvergnügen über die Verachtung anderer von der Sympathie abhängt, und daſs die Sympathie von dem Verhältniſſe der Objekte zu uns abhängt; indem wir uns bei der Verachtung ſolcher Perſonen ſehr übel befinden, die mit uns durchs Blut und durch den Wohnort verknüpft ſind. Deshalb ſuchen wir dieſe Sympathie und dieſes Miſsvergnügen dadurch zu ſchwächen, daſs wir dieſe Verhältniſſe trennen, und uns in einem Orte niederlaſſen, wo die Menſchen uns fremd, und unſre Verwandten entfernt ſind.

Zwei-

Zweitens können wir folgern, daſs zur Sympathie Verhältniſſe nöthig ſind, nicht abſolute als Verhältniſſe betrachtet, ſondern ihrem Einfluſſe nach, wodurch ſie unſre Begriffe von den Meinungen anderer in wirkliche Meinungen vermittelſt der Aſſociation zwiſchen dem Begriffe der andern Perſonen und unſern eignen verwandeln. Denn in dem obigen Falle bleiben beide Verhältniſſe, ſowohl das der Verwandtſchaft, als das des Orts; aber da ſie nicht mehr in einerlei Perſonen vereiniget ſind, ſo haben ſie auf die Sympathie keinen ſo groſsen Einfluſs mehr.

Drittens iſt dieſer Umſtand, daſs die Sympathie durch die Trennung der Verhältniſſe ſehr vermindert wird, unſerer ganzen Aufmerkſamkeit werth. Man ſetze, ich lebe in Armuth unter Fremden, und werde folglich auch geringſchätzig von ihnen behandelt; ſo befinde ich mich doch in dieſer Lage weit beſſer, als wenn ich jeden Tag der Verachtung meiner Verwandten und Landsleute ausgeſetzt wäre. Hier fühle ich eine doppelte Verachtung; von meinen Verwandten, aber ſie ſind abweſend; von denen, die um mich ſind, aber es ſind Fremde. Dieſe doppelte Verachtung wird durch das zwiefache Verhältniſs der Verwandtſchaft und des Orts zwar auch verſtärkt. Aber da die Perſonen nicht dieſelben ſind, die mit mir durch dieſe zwei Verhältniſſe verknüpft ſind, ſo trennt dieſer Unterſchied der Begriffe die Impreſſionen, die aus der Verachtung entſpringen, und hindert ſie, daſs ſie nicht in einander flieſsen. Die Verachtung meiner Nach-

barn

barn hat einen gewiſſen Einfluſs; ſo wie auch die Verachtung meiner Verwandten: Aber dieſe wirkenden Urſachen ſind ſtets getrennt, und wirken nie ſo vereiniget, wie dann, wenn die Verachtung von Perſonen kömmt, die zugleich mit mir zuſammen wohnen und auch meine Verwandten ſind. Dieſes Phänomen iſt alſo unſrer eben ausgeführten Theorie vom Stolze und von der Demuth, die gemeinen Leſern vielleicht ſehr ſeltſam vorkommen mag, vollkommen gemäſs.

Viertens, eine Perſon verbirgt in dieſen Umſtänden ihre Geburt gern vor ſolchen, unter denen ſie lebt, und ſieht es ſehr ungern, wenn jemand vermuthet, daſs ſie aus einem viel höherm Stande ſey, als ihr gegenwärtiges Schickſal und ihre Lebensart verräth. Alles in dieſer Welt wird nach der Vergleichung geſchätzt. Ein ungeheures Vermögen für einen vornehmen Privatmann iſt für einen Fürſten Bettelei. Ein Bauer würde ſich ſchon für glücklich ſchätzen, wenn er das hätte, was für einen Edelmann nicht zu ſeinen nothwendigſten Bedürfniſſen hinreicht. Wenn ein Menſch entweder zu einer glänzenden Lebensart gewöhnt iſt, oder ſich durch ſeine Geburt und durch ſeinen Stand dazu berechtiget glaubt, ſo iſt ihm alles zuwider, was darunter iſt, und er ſchämt ſich deſſen ſogar; und verbirgt mit dem gröſsten Fleiſs ſeine Anſprüche auf ein beſſeres Schickſal. Hier kennt er ſein Unglück ſelbſt; allein da diejenigen, mit denen er zuſammen lebt, nichts davon wiſſen, ſo ſind es blos ſeine eigene Gedan-

danken, welche ihm die unangenehme Betrachtung und Vergleichung darreichen, er bekömmt ſie niemals durch eine Sympathie mit andern; welches ſehr viel zu ſeiner Erleichterung und Befriedigung beitragen muſs.

Wenn man einige Einwürfe gegen dieſe Hypotheſe, nach welcher das Vergnügen, welches wir vom Lobe erhalten, aus der Mittheilung der Geſinnungen entſpringt, machen ſollte, ſo wird man bei genauerer Prüfung finden, daſs dieſe Einwürfe, wenn ſie in dem rechten Lichte betrachtet werden, mehr dienen, dieſelbe zu beſtätigen als ſie zu ſchwächen. Die Volksmeinung kann ſelbſt einem Manne angenehm ſeyn, der den Pöbel verachtet; aber ſie iſt ihm blos deswegen angenehm, weil die Menge das Gewicht und das Anſehen der Lobſprüche vermehrt. Gelehrte Diebe ergötzen ſich an den Lobſprüchen, ob ſie gleichwohl wiſſen, daſs ſie ſolche nicht verdient haben; aber dieſes iſt eine Art von den Luftſchlöſſern, wo die Einbildungskraft ſich mit ihren eignen Erdichtungen beluſtiget, und ſich Mühe giebt, ſie durch die Sympathie mit den Meinungen anderer haltbar und feſt zu machen. Stolze Leute finden gewöhnlich an der Verachtung den ſtärkſten Anſtoſs, ob ſie ihr gleich nicht leicht beiſtimmen; aber die Urſach davon iſt der Widerſpruch zwiſchen der Leidenſchaft, die ihnen natürlich iſt, und derjenigen, welche ſie durch Sympathie erhalten. Eben ſo iſt ein heftiger Liebhaber höchſt unzufrieden,

den, wenn man seine Liebe tadelt oder verdammt; ob es gleich klar ist, dass dieser Widerspruch keinen Einfluss haben kann, als durch seine eigne Stärke und durch seine Sympathie. Wenn er euch verachtet, oder merkt, dass ihr scherzet, so mögt ihr sagen was ihr wollet, es wird nicht auf ihn wirken.

Zwölfter Abschnitt.

Von dem Stolze und der Demuth der Thiere.

In welchem Lichte wir also auch diese Materie betrachten mögen, so bemerken wir immer, dass die Ursachen des Stolzes und der Demuth mit unsrer Hypothese genau korrespondiren, und dass nichts eine dieser Leidenschaften erwecken kann, wenn es nicht mit uns selbst verknüpft ist, und zugleich unabhängig von der Leidenschaft eine Lust oder Unlust hervorbringt. Wir haben nicht nur bewiesen, dass das Bestreben Lust oder Unlust zu erzeugen, allen Ursachen des Stolzes oder der Demuth gemein sey, sondern auch, dass dieses das einzige Stück ist, das ihnen gemein sey, und dass es folglich auch die Eigenschaft seyn muss, wodurch sie wirken. Wir haben ferner bewiesen, dass die beträchtlichsten Ursachen dieser Leidenschaften im Grunde nichts sind, als das Vermögen angenehme oder unangenehme Empfindungen hervorzubringen;

gen; und daſs alſo alle ihre Wirkungen, worunter auch Stolz und Demuth gehören, allein aus dieſer Quelle entſpringen. Dergleichen einfache und natürliche Principien, die auf ſo feſten Beweiſen beruhen, können ſich wohl einer guten Aufnahme bei den Philoſophen verſprechen, wenn ihnen gleich einige Einwürfe entgegen ſeyn ſollten, die mir entgangen ſind.

Die Anatomen pflegen gewöhnlich ihre Beobachtungen und Erfahrungen an den menſchlichen Körpern auch an den Thieren zu verſuchen, und aus der Uebereinſtimmung dieſer Erfahrungen einen neuen Beweis für ihre Hypotheſe herzunehmen. Denn man weiſs, daſs, wenn die Struktur der Theile eben ſo wie bei dem Menſchen iſt, und wenn auch die Wirkungen dieſer Theile dieſelben ſind, die Urſachen dieſer Wirkungen nicht verſchieden ſeyn können, und daſs wir mit Sicherheit ſchlieſsen, daſs alles, was wir bei der einen Gattung für wahr nehmen, auch von der andern gewiſs ſey. Ob nun gleich die Miſchung der Säfte und die Zuſammenſetzung der kleinern Theile bei denen Menſchen, von derjenigen, welche ſich in den bloſsen Thieren findet, etwas verſchieden ſeyn mag; ſo daſs daher ein Verſuch, den man mit Arzneimitteln macht, nicht immer in beiden Gattungen einerley Wirkungen hat; ſo kann man doch ſicher ſchlieſsen, da der Bau der Adern und Muskeln, die Einrichtung und Lage des Herzens, der Lungen, des Magens, der Leber und andrer Theile, dieſelbe, oder doch

bei-

beinahe diefelbe in allen Thieren ift, dafs die nemliche Hypothefe, welche in der einen Art die Bewegung der Muskeln, das Verdauungsgefchäft, die Cirkulation des Blutes erklärt, auch auf die andern anwendbar feyn müffe; und je nachdem fie mit den Verfuchen, die wir mit einer gewiffen Art von Gefchöpfen machen, übereinftimmt oder nicht, fo können wir auch einen Beweis ihrer Wahrheit oder Falfchheit für das Ganze daraus hernehmen. Lafst uns alfo diefe Art zu unterfuchen, die man bei Schlüffen über den Körper fo richtig und nützlich findet, auf unfre gegenwärtige Anatomie der Seele anwenden, und lafst uns fehen, was wir dadurch für Entdeckungen machen können.

Zu diefem Behufe müffen wir erftlich die Uebereinftimmung der Leidenfchaften in Menfchen und Thieren zeigen, und fodann die Urfachen vergleichen, welche diefe Leidenfchaften hervorbringen.

Nun kann man nicht zweifeln, dafs gröfstentheils bei jeder Thierart, vornehmlich aber wenn fie von der edlen Gattung find, viele deutliche Zeichen des Stolzes und der Demuth angetroffen werden. Das äufsere Anfehen und das Benehmen eines Schwanes, eines Truthahns, oder eines Pfaues, zeigen den hohen Begriff, den diefe Thiere von fich felbft haben, und ihre Verachtung aller übrigen. In den letztern beiden Thiergattungen ift diefes um fo merkwürdiger, da der Stolz immer die Schönheit begleitet, und nur bei dem männlichen

Ge-

Geſchlecht entdeckt wird. Die Eitelkeit und die Nacheiferung der Nachtigall im Singen hat man ſchon längſt bemerkt; eben ſo wie die Eiferſucht der Pferde in der Schnelligkeit, der Hunde in dem Spüren und Riechen, der Ochſen und Hähne im Kampf, und eines jeden Thieres in der Eigenſchaft, worin es einen groſsen Vorzug hat. Hiernächſt bedenke man noch, daſs jede Art von Geſchöpfen, die ſich ſo oft dem Menſchen nähern, gleichſam als wollten ſie ſich mit ihm familiariſiren, einen offenbaren Stolz in ihren Beifall ſetzen, und an ihren Lobſprüchen und Kareſſen, unabhängig von jeder andern Betrachtung, ein Vergnügen finden. Auch ſind ſie nicht auf die Kareſſen eines jeden ohne Unterſchied, ſtolz oder eitel, ſondern vornehmlich auf ſolche, die von Perſonen kommen, welche ſie kennen und lieben; gerade ſo wie dieſe Leidenſchaft bei dem Menſchen erweckt wird. Alles dieſes ſind deutliche Beweiſe, daſs Stolz und Demuth nicht blos menſchliche Leidenſchaften ſind, ſondern daſs ſie ſich über die ganze thieriſche Schöpfung erſtrecken.

Von den Urſachen dieſer Leidenſchaften ſind gleichfalls in den Thieren viele dieſelben, welche es in uns ſind, jedoch machen diejenigen, welche von unſrer obern Erkenntniſskraft und dem Verſtande herkommen, eine gerechte Ausnahme. So haben Thiere wenig oder keinen Sinn für Tugend oder Laſter; ſie verliehren ſchnell die Blutsverwandtſchaften aus dem Geſichte; und kennen das Verhältniſs von Recht und Eigenthum nicht: deshalb

deshalb müſſen die Urſachen ihres Stolzes und ihrer Demuth allein in dem Körper liegen, und können nie weder in der Seele, noch in äuſsern Objekten geſucht werden. Aber was den Körper anbetrifft, ſo verurſachen dieſelbigen Eigenſchaften in den Thieren Stolz, welche es bei dem Menſchen thun; Schönheit, Stärke, Behendigkeit oder andere mögliche und angenehme Eigenſchaften ſind hier die allgemeinen Gründe dieſer Leidenſchaft.

Die nächſte Frage iſt, ob, da dieſe Leidenſchaften durch die ganze Schöpfung dieſelbigen ſind und aus gleichen Urſachen entſtehen, ob auch die Art und Weiſe, wie die Urſachen wirken, dieſelbige ſey. Nach allen Regeln der Analogie muſs dieſes erwartet werden; und wenn wir bei einem Verſuche finden ſollten, daſs die Erklärung dieſer Phänomene, deren wir uns bei der einen Art bedienen, nicht auch auf die übrigen angewendet werden könnte, ſo können wir mit Grunde vermuthen, daſs dieſe Erklärung, ſo ſcheinbar ſie übrigens ſeyn mag, in der That grundlos und falſch ſey.

Um dieſe Frage zu entſcheiden, ſo laſst uns erwegen, daſs offenbar in den Seelen der Thiere und der Menſchen ein gleiches Verhältniſs der Begriffe da ſey und von gleichen Urſachen herrühre. Ein Hund, der ſeine Knochen verſteckt hat, vergiſst öfters die Stelle; aber wenn er dahin gebracht wird, ſo verfällt er durch das Verhältniſs der Kontiguität, welches unter ſeinen Begriffen eine Verbindung hervorbringt, leicht auf das, was er ehe-

mals

mals verſteckt hat. So auch wenn er an einem Orte derb geſchlagen worden iſt, ſo wird er anfangen zu zittern, wenn er ſich ihm nähert, wenn er auch gleich kein Zeichen einer gegenwärtigen Gefahr entdeckt. Die Wirkungen der Aehnlichkeit ſind nicht ſo merkwürdig; allein da dieſes Verhältniſs einen beträchtlichen Theil von der Kauſſalität ausmacht, wovon man in allen Thieren ſo deutliche Spuren findet, ſo kann man ſchlieſsen, daſs die drei Verhältniſſe der Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauſſalität auf gleiche Art auf die Thiere als auf die Menſchen wirken.

Auch giebt es genug Beiſpiele von dem Verhältniſſe der Impreſſionen, die uns überzeugen können, daſs es eine Vereinigung gewiſſer Leidenſchaften mit einander, eben ſowohl in den niedern als höhern Klaſſen der erſchaffnen Weſen giebt, und daſs ihre Seelen oft durch eine Reihe verknüpfter Gemüthsbewegungen regiert werden. Wenn ein Hund vergnügt und munter iſt, ſo bezeugt er ſeine Liebe und ſeine Freundlichkeit gegen ſeinen Herrn oder ſein Geſchlecht weit leichter. Und eben ſo, wenn er Schmerzen empfindet oder leidet, ſo wird er leicht knurrig und miſslauniſch; und die Leidenſchaft, welche anfänglich blos Miſsvergnügen war, wird durch die geringſte Gelegenheit in Zorn verwandelt.

So ſind alſo alle innern Principien, die erfodert wurden in uns Stolz oder Demuth zu erzeugen, allen Geſchöpfen gemein, und da die Urſachen, welche dieſe Leidenſchaften erzeugen, gleichfalls dieſelben ſind, ſo können wir mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs dieſe Urſachen auch durch die ganze thieriſche Schöpfung auf gleiche Weiſe wirken. Meine Hypotheſe iſt ſo einfach, und ſetzt ſo wenig Nachdenken und Urtheilskraft voraus, daſs ſie auf jedes empfindende Weſen anwendbar iſt; welches nicht nur als ein überzeugender Beweis von ihrer Wahrheit gelten muſs, ſondern wodurch ſie auch einen Vorwurf vermeidet, der, wie ich überzeugt bin, alle übrigen Theorien trifft.

Zweiter Theil.

Von der Liebe und dem Haſſe.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Objekte und den Urſachen der Liebe und des Haſſes.

Es iſt ebenfalls unmöglich eine Definition von den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes zu geben, weil ſie nur eine einfache Impreſſion ohne Miſchung oder Zuſammenſetzung hervorbringen. Eben ſo unnöthig würde es ſeyn, ſie ſchon hier nach ihrer Natur, Urſprung, Urſachen und Objekten zu beſchreiben, da dieſes gerade der Zweck der ganzen gegenwärtigen Unterſuchung iſt, und da dieſe Leidenſchaften von ſelbſt allen durch unſer gemeinſchaftliches Gefühl und Erfahrung hinlänglich bekannt ſind. Dieſes haben wir ſchon in Anſehung des Stolzes und der Demuth bemerkt, und wiederholen es hier blos in Anſehung der Liebe und des Haſſes; und in der That iſt eine ſo groſse Aehnlichkeit zwiſchen dieſen beiden Arten der Leidenſchaften, daſs wir genöthigt ſind mit einer Art von kurzem Auszuge aus der Abhandlung, welche die erſtern betrifft, anzufangen, um die letztern zu erklären.

So wie das unmittelbare Objekt des Stolzes und der Demuth das Selbſt iſt, oder diejenige iden-

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

tiſche Perſon, deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen wir uns ſo innigſt bewuſst ſind; ſo iſt das Objekt der Liebe und des Haſſes eine andere Perſon, deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen wir uns nicht bewuſst ſind. Dieſes lehrt die Erfahrung deutlich und hinreichend. Unſre Liebe und unſer Haſs gehen allemal auf ein empfindendes Weſen auſser uns; und wenn wir von der Selbſtliebe reden, ſo nehmen wir das Wort Liebe nicht im eigentlichen Sinne, und die Empfindung, die ſie hervorbringt, hat mit jener zärtlichen Gemüthsveränderung, die durch einen Freund oder ein Mädchen erregt wird, nichts gemein. Eben ſo iſt es auch mit dem Haſſe. Unſre eignen Fehler und Thorheiten können uns ſchmerzen; aber Zorn oder Haſs können nur die Beleidigungen anderer erregen.

Ob aber gleich allemal eine andere Perſon das Objekt der Liebe und des Haſſes iſt, ſo iſt doch klar, daſs, eigentlich zu reden, das Objekt nicht die Urſache dieſer Leidenſchaften, oder allein hinreichend ſey ſie zu erwecken. Denn da Liebe und Haſs in ihren Empfindungen gerade entgegengeſetzt ſind, und daſſelbige Objekt gemein haben, ſo müſste es, wenn es zugleich ihre Urſache wäre, dieſe entgegengeſetzten Leidenſchaften in einem gleichen Grade hervorbringen; und da ſie vom erſten Augenblicke an einander vernichten müſsten, ſo könnte keine derſelben je in der Seele zur Wirklichkeit kommen. Es muſs alſo eine von dem Objekte ſelbſt verſchiedene Urſache da ſeyn.

Wenn

Wenn wir die Ursache der Liebe und des Hasses in Erwägung ziehen, so werden wir finden, daſs eine sehr groſse Verschiedenheit unter ihnen ist, und daſs sie nicht viele Stücke mit einander gemein haben. Tugend, Wissenschaft, Witz, gute Gesinnung, Laune an einer andern Person erzeugen Liebe und Achtung; so wie die entgegengesetzten Eigenschaften, Haſs und Verachtung hervorbringen. Dieselbigen Leidenschaften entstehen aus körperlichen Vollkommenheiten, wie Schönheit, Stärke, Schnelligkeit, Gewandtheit; und aus den entgegengesetzten Beschaffenheiten; ingleichen aus den äuſserlichen vortheilhaften oder nachtheiligen Umständen, wie Familie, Güter, Kleider, Nation und Klima. Alle diese Dinge bringen durch ihre verschiedenen Eigenschaften Liebe und Achtung oder Haſs und Verachtung hervor.

Von der Betrachtung dieser Ursachen müssen wir einen neuen Unterschied zwischen der Beschaffenheit, welche wirkt, und dem Subjekte, in welchem sich diese Eigenschaft befindet, herleiten. Ein Fürst, der ein prächtiges Schloſs besitzet, erlangt dadurch die Achtung des gemeinen Haufens; und dieses erstlich durch die Schönheit des Pallasts, zweitens durch das Verhältniſs des Eigenthums, welches es mit ihm verknüpft. Nimmt man eins von beiden Stücken weg, so vergeht die Leidenschaft; und dieses beweist offenbar, daſs die Ursache aus beiden zusammengesetzt ist.

Es würde ekelhaft ſeyn die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes, durch alle die Bemerkungen zu verfolgen, welche wir über Stolz und Demuth gemacht haben, und die ſich auf beide Arten der Leidenſchaften in gleichem Grade anwenden laſſen. Es wird genug ſeyn, im Allgemeinen zu bemerken, daſs das Objekt der Liebe und des Haſſes offenbar eine denkende Perſon: und daſs die Empfindung der erſtern Leidenſchaft allemal angenehm, und der letztern unangenehm ſey. Wir können alſo mit einigem Schein von Wahrſcheinlichkeit annehmen, daſs die Urſache dieſer beiden Leidenſchaften allemal auf ein denkendes Weſen Beziehung habe; und daſs die Urſache der Liebe ein beſonderes Vergnügen, und die Urſache des Haſſes ein beſonderes Miſsvergnügen erzeuge.

Die eine dieſer Vorausſetzung, nemlich die, daſs die Urſache der Liebe und des Haſſes, auf eine Perſon oder ein denkendes Weſen Beziehung haben müſſe, um dieſe Leidenſchaften zu erzeugen, iſt nicht nur wahrſcheinlich, ſondern über allen Zweifel gewiſs. Tugend und Laſter, wenn ſie in Abſtracto betrachtet werden; Schönheit und Häſslichkeit in lebloſen Dingen; Armuth und Reichthum, wenn ſie einer dritten Perſon angehören, erzeugen nicht den geringſten Grad von Liebe oder Haſs, Achtung oder Verachtung, gegen ſolche die in keiner Verbindung mit ihnen ſtehen. Ein Menſch ſieht zum Fenſter hinaus, erblickt mich auf der Straſse, und

und neben mir ein ſchönes Gebäude, mit dem ich aber in keiner Gemeinſchaft ſtehe: nun glaube ich nicht, daſs irgend jemand behaupten wird, daſs dieſer Menſch mir denſelbigen Reſpeckt bezeugen werde, als ob ich Eigenthümer des Pallaſts wäre.

Nicht ſo einleuchtend iſt es auf dem erſten Anblick, daſs zu dieſen Leidenſchaften ein Verhältniſs der Impreſſionen erfoderlich ſey, und dieſes deshalb, weil bei dem Uebergange die eine Impreſſion mit der andern ſo ſehr zuſammenhängt, daſs ſie gewiſſermaſsen ſich gar nicht von einander unterſcheiden laſſen. Da wir aber bei dem Stolze und der Demuth dieſe Trennung ſo leicht vornehmen und beweiſen konnten, daſs jede Urſache dieſer Leidenſchaft eine beſondere Luſt oder Unluſt hervorbringt, ſo hoffe ich dieſelbige Methode mit gleichem Glücke anzuwenden, wenn ich die verſchiedenen Urſachen der Liebe und des Haſſes insbeſondere unterſuche. Da ich aber gern bald zu einem vollen und entſcheidenden Beweiſe dieſer Theorie kommen möchte, ſo verſchiebe ich dieſe Unterſuchung noch auf einen Augenblick, und will mich unterdeſſen bemühen, alle meine Schlüſſe in Anſehung des Stolzes und der Demuth auf mein gegenwärtiges Vorhaben anzuwenden, und dieſe Anwendung durch einen Beweis geltend zu machen, der auf unbezweifelte Erfahrung gegründet iſt.

Es giebt wenig Menſchen, die in ihrem eigenen Charakter, oder Geiſte, oder Glücke eine vollkommene Befriedigung finden, und die nicht begierig

wären, sich der Welt zu zeigen, und die Liebe und den Beifall anderer Menschen zu erlangen. Nun sind aber offenbar eben die Eigenschaften und Umstände, welche die Ursachen des Stolzes oder der Selbstschätzung sind, auch die Ursachen der Eitelkeit oder der Begierde nach Ruhm; und es ist eben so gewiss, dass wir diejenigen Seiten von uns allemal am liebsten zeigen, mit welchen wir selbst am besten zufrieden sind. Wäre nun Liebe und Achtung nicht durch eben die Eigenschaften hervorgebracht, als der Stolz, je nachdem sie entweder mit uns oder mit andern im Verhältnisse stehen, so würde diese Art zu verfahren, höchst ungereimt seyn, und die Menschen könnten unmöglich eine Uebereinstimmung in den Gesinnungen jeder andern Person mit ihren eigenen erwarten. Es ist wahr, wenige können eine genaue Theorie der Leidenschaften entwerfen, oder Betrachtungen über ihre allgemeine Natur und Aehnlichkeiten anstellen. Aber ohne solche Fortschritte in der Philosophie gemacht zu haben, sind wir doch in diesem Stücke nicht vielen Irrthümern ausgesetzt, sondern werden durch die gemeine Erfahrung sowohl, als durch eine Art von Vorherempfindung, welche uns durch das, was wir unmittelbar in uns selbst fühlen, lehrt, was ein Ding bei andern hervorbringen wird, hinlänglich zurecht gewiesen. Da also dieselbigen Eigenschaften, welche Stolz oder Demuth hervorbringen, auch Liebe oder Hass verursachen; so werden auch alle Beweise, wodurch dargethan worden ist, dass

die

die Ursachen der erstern Leidenschaften, Lust oder Unlust, unabhängig von der Leidenschaft hervorbringen, mit gleicher Evidenz auf die Ursachen der letztern angewendet werden können.

Zweiter Abschnitt.

Versuche, wodurch dieses System bestätiget wird.

Wer diese Gründe gehörig erwägt, wird kein Bedenken finden, dem Schlusse beizupflichten, welchen ich aus ihnen in Ansehung des Uebergangs an verbundenen Impressionen und Begriffen ziehe, besonders da dieses ein an sich selbst so leichter und natürlicher Grundsatz ist. Aber um dieses System, sowohl in Beziehung auf Liebe und Hass, als in Rücksicht auf Stolz und Demuth, auser allen Zweifel zu setzen; so lasst uns einige neue Versuche über alle diese Leidenschaften machen, und uns dabei an einige derer Beobachtungen erinnern, die ich schon oben gemacht habe.

Um diese Versuche zu machen, so lasst uns annehmen, ich wäre mit einem Menschen in Gesellschaft, den ich anfänglich ganz gleichgültig, also ohne alle Empfindungen, weder der Freundschaft noch Feindschaft betrachte. Hier habe ich das natürliche und letzte Objekt aller vier Leidenschaften vor mir. Ich selbst bin das eigenthümliche Objekt des Stolzes und der Demuth; die andere Person ist das Objekt der Liebe und des Hasses.

Be-

Betrachtet nun mit Aufmerksamkeit die Natur dieser Leidenschaften und ihre gegenseitige Lage unter einander. Hier liegen offenbar vier Leidenschaften gleichsam im Viereck, und sind nach gewissen Regeln mit einander verknüpft und von einander entfernt. Die Leidenschaften des Stolzes und der Demuth sind, so wie auch Liebe und Haſs mit einander durch die Identität ihres Objekts verknüpft, indem dieses bei dem ersten Paare der Leidenschaften das Selbst, bei dem letztern die andere Person ist. Diese zwei Linien der Vereinigung oder der Verknüpfung formiren zwei entgegengesetzte Seiten des Vierecks. Wiederum sind Stolz und Liebe angenehme; Haſs und Demuth unangenehme Leidenschaften. Diese Aehnlichkeit der Empfindung zwischen Stolz und Liebe, und zwischen Demuth und Haſs machen eine neue Verbindung aus, und können als die beiden andern Seiten des Vierecks angesehen werden. Ueberhaupt also ist Stolz mit Demuth, Liebe mit Haſs durch ihre Objekte oder Begriffe verknüpft: Stolz mit Liebe, Demuth mit Haſs durch ihre Empfindungen oder Impressionem.

Daher behaupte ich nun, daſs nichts eine von diesen Leidenschaften hervorbringen kann, ohne mit ihr in einem doppelten Verhältnisse zu stehen, nemlich in dem Verhältnisse der Begriffe zu dem Objekte der Leidenschaft, und in einem Verhältnisse der Empfindung zu der Leidenschaft selbst. Dieses sollen nun unsre Versuche beweisen.

Erſter Verſuch. Um mit deſto gröſserer Ordnung in dieſen Verſuchen zu Werke zu gehen, ſo laſst uns erſtlich annehmen, ich ſey in der oben beſchriebenen Lage, nemlich in Geſellſchaft eines andern, und nun zeige ſich ein Ding, das kein Verhältniſs, weder der Impreſſionen noch der Begriffe, zu einer von dieſen Leidenſchaften hat. So wollen wir einmal annehmen, wir betrachteten zuſammen einen gewöhnlichen Stein oder ſonſt ein ganz gleichgültiges Ding, das keinem von uns angehörte, und von ſelbſt keine Veränderung oder unabhängige Luſt oder Unluſt verurſachte; ſo iſt evident, daſs ein ſolches Ding keine dieſer vier Leidenſchaften hervorbringen wird. Laſst es uns an allen nach der Reihe verſuchen. Laſst uns ſehen, ob Liebe, Haſs, Demuth, Stolz entſpringt; es entſteht keine dieſer Leidenſchaften auch nur in dem geringſten Grade, den man ſich einbilden kann. Laſst uns das Objekt nach Gefallen verändern; nur dürfen wir keins wählen, das eines jener zwei Verhältniſſe hat. Laſst uns den Verſuch auf alle mögliche Arten veranſtalten, deren das Gemüth fähig iſt. Kein Ding in der ganzen ungeheuren Mannichfaltigkeit der Natur kann in irgend einer Lage ohne dieſe Verhältniſſe eine Leidenſchaft hervorbringen.

Zweiter Verſuch. Da ein Objekt, dem dieſe beiden Verhältniſſe fehlen, keine Leidenſchaft hervorbringen kann, ſo laſſet uns ihm nur vors erſte eins dieſer Verhältniſſe geben, und ſehen, was erfolgen wird. So nehme man an, ich betrachte einen

nen Stein oder ein andres gemeines Ding, das entweder mir oder meinem Gefährten gehört, und das hierdurch ein Verhältniſs der Begriffe zu dem Objekte der Leidenſchaften erhält: ſo iſt klar, daſs, wenn man die Sache a priori betrachtet, keine Gemüthsbewegung irgend einer Art vernünftigerweiſe erwartet werden kann. Denn auſser, daſs ein Verhältniſs der Begriffe im Verborgenen und im Stillen auf das Gemüth wirkt, ſo giebt es auch bei entgegengeſetzten Leidenſchaften, des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Haſſes, je nachdem das Objekt uns oder der andern Perſon angehört, einen gleichen Stoſs; und dieſe widerſtreitenden Leidenſchaften müſſen ſich alſo beide zernichten, und das Gemüth vollkommen frei von irgend einer Leidenſchaft oder Gemüthsbewegung laſſen. Dieſes Raiſonnement a priori wird durch die Erfahrung vollkommen beſtätigt. Kein ſchlechtes oder gemeines Ding, das nicht unabhängig von der Leidenſchaft Luſt oder Unluſt verurſachet, wird je dadurch, daſs es durch Eigenthum oder andre Verhältniſſe mit uns oder andern Perſonen verknüpft iſt, im Stande ſeyn, die Leidenſchaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haſſes zu erzeugen.

Dritter Verſuch. Es iſt alſo gewiſs, daſs ein Verhältniſs der Begriffe für ſich allein nicht fähig iſt dieſe Leidenſchaften zu erwecken. Laſst uns nun einmal dieſes Verhältniſs aufheben, und ſtatt deſſen ein Verhältniſs der Impreſſionen ſetzen. Zu dieſem Behuf wollen wir uns ein Objekt vorſtellen,

das

das angenehm oder unangenehm iſt, aber weder mit uns noch unſern Gefährten in Verbindung ſteht; und dabei laſst uns auf die Folgen Acht haben. Wenn wir die Sache, wie bei dem vorhergehenden Verſuche zuerſt a priori erwägen; ſo können wir ſchlieſsen, daſs das Objekt einen geringen aber höchſt ungewiſſen Zuſammenhang mit dieſen Leidenſchaften hat. Denn auſser daſs dieſes Verhältniſs nicht ganz gleichgültig und unmerklich iſt, hat es auch nicht die Inkonvenienz des Verhältniſſes der Begriffe, und führt uns nicht mit gleicher Kraft zu zwei entgegengeſetzten Leidenſchaften, welche ſich durch ihren Widerſtreit einander aufheben. Allein wenn wir auf der andern Seite erwägen, daſs dieſer Uebergang von der Empfindung zur Leidenſchaft nicht durch ein Princip befördert wird, welches einen Uebergang der Begriffe hervorbringt; ſondern vielmehr im Gegentheil, daſs der Wechſel der Objekte, obgleich die eine Impreſſion leicht in die andre übergeht, dennoch als allen denen Principien entgegen angenommen wird, die einen Uebergang dieſer Art befördern; ſo können wir hieraus den Schluſs ziehen, daſs ein Etwas eine beſtändige und gewiſſe Urſache einer Leidenſchaft ſeyn wird, welches mit der Leidenſchaft blos durch das Verhältniſs der Impreſſionen verknüpft iſt. Was alſo unſre Vernunft, nach genauer Erwägung dieſer Gründe, vermöge der Analogie ſchlieſsen kann, würde ſeyn, daſs ein Objekt, welches Luſt oder Unluſt hervorbringt, aber weder mit uns ſelbſt noch mit andern

auf

auf irgend eine Art in Verknüpfung ſteht, unſerm Gemüthe eine ſolche Richtung geben kann, daſs es ſehr leicht und natürlich in Stolz oder Liebe, Demuth oder Haſs fallen, und ſich nach andern Objekten umſehen kann, wobei es, vermittelſt eines doppelten Verhältniſſes dieſe Leidenſchaften findet; daſs aber ein Objekt, welches nur eins dieſer Verhältniſſe hat, ſo vortheilhaft es übrigens ſeyn mag, nie eine feſte und dauerhafte Leidenſchaft erzeugen kann.

Zum Glück findet ſich dieſes ganze Raiſonnement durch die Erfahrung und durch die Phänomene der Leidenſchaften auf das genaueſte beſtätigt. Man ſetze, ich reiſete mit einem Geſellſchafter durch ein Land, das uns beiden ganz fremd iſt; ſo weiſs ein jeder, daſs wenn die Ausſichten ſchön, die Wege angenehm, und die Wirthshäuſer bequem ſind, uns dieſes einen guten Humor beibringen kann: allein da wir angenommen haben, daſs dieſes Land weder mit mir noch mit meinem Freunde in einer weitern Verbindung ſtehe, ſo kann es nie die unmittelbare Urſache von Stolz oder Liebe ſeyn; und wenn ich alſo nicht die Leidenſchaft an einem andern Objekte finde, das mit einem von uns in engerer Verbindung ſteht, ſo werden meine Bewegungen mehr als vorübergehende Erſcheinungen einer fröhlichen oder muntern Gemüthsſtimmung, als wie eine feſte Leidenſchaft angeſehen werden müſſen. Der Fall iſt derſelbe, wenn das Objekt Miſsvergnügen hervorbringt.

Vierter Verfuch. Da wir nun gefunden haben, dafs weder ein Objekt ohne ein Verhältnifs der Begriffe oder Impreffionen, oder ein anderes, das nur ein Verhältnifs hat, je Stolz oder Demuth, Liebe oder Hafs verurfachen kann; fo kann uns fchon die Vernunft allein, ohne einen fernern Verfuch überzeugen, dafs alles was ein doppeltes Verhältnifs hat, auch diefe Leidenfchaften nothwendig erwecken mufs; da es unftreitig ift, dafs fie irgend eine Urfache haben müffen. Aber um auch dem kleinften Zweifel den Eingang zu verwehren, fo lafst uns unfre Verfuche erneuern, und fehen, ob der Erfolg in diefem Falle unfrer Erwartung entfprechen wird. Ich wähle ein Ding, zum Exempel die Tugend, welches für fich ein Vergnügen verurfacht: diefem Dinge gebe ich ein Verhältnifs zum Selbft; und finde, dafs aus diefer Lage der Sache unmittelbar eine Leidenfchaft entfpringt, aber was für eine Leidenfchaft? unftreitig die Leidenfchaft des Stolzes, zu welcher diefes Objekt ein doppeltes Verhältnifs hat. Sein Begriff ift mit dem Begriffe des Selbft, dem Objekte der Leidenfchaft verknüpft, und die Empfindung, die es verurfacht, ift der Empfindung der Leidenfchaft ähnlich. Um ganz gewifs zu feyn, dafs ich mich in diefem Verfuche nicht irre, fo hebe ich erft das eine, dann das andere Verhältnifs auf; und finde, dafs diefe Aufhebung allemal die Leidenfchaft vernichtet, und das Objekt ganz gleichgültig macht. Aber ich bin hiermit noch nicht zufrieden. Ich mache noch einen andern Verfuch,

und

und anstatt das Verhältniss aufzuheben, vertausche ich es blos mit einem Verhältnisse verschiedener Art. Ich setze, die Tugend gehöre nicht mehr mir, sondern meinem Gefährten zu; und gebe Acht, was aus dieser Vertauschung folgt. Ich nehme unmittelbar wahr, dass sich auch die Leidenschaften umwenden, und dass der Stolz weicht, wo nur ein Verhältniss, nemlich das der Impressionen ist, und sich in Liebe verwandelt, wenn die Leidenschaften durch das doppelte Verhältniss der Impressionen und Begriffe angezogen worden. Bei Wiederholung desselbigen Versuchs verändere ich das Verhältniss der Begriffe von neuen, und bringe die Leidenschaften wieder auf den Stolz zurück; und bei einer abermaligen Wiederholung verwandle ich sie wieder in Liebe oder Zärtlichkeit. Nachdem ich nun vollkommen von dem Einflusse dieses Verhältnisses überzeugt bin, stelle ich mit den Wirkungen des andern ebenfalls Proben an; dadurch, dass ich die Tugend in Laster verwandle, schaffe ich die angenehme Impression, welche von der erstern entspringt, in eine unangenehme um, welche aus der letztern entsteht. Die Wirkung entspricht immer noch meiner Erwartung. Wenn das Laster in einem Andern gedacht wird, so erweckt es vermittelst seines doppelten Verhältnisses die Leidenschaft des Hasses statt der Liebe, welche aus dem nemlichen Grunde von der Tugend entspringt. Das Experiment fortzusetzen, verändere ich das Verhältniss der Begriffe aufs neue, und setze, das Laster gehöre mir selbst zu. Was folgt?

das

das Gewöhnliche. Die Leidenſchaft des Haſſes verwandelt ſich unmittelbar in Demuth. Dieſe Demuth kann ich wieder durch eine neue Vertauſchung der Impreſſionen in Stolz verwandeln; und ich finde nach allen, daſs ich den Cirkel vollendet, und durch dieſes Wechſeln und Tauſchen die Leidenſchaft wieder in dieſelbige Lage gebracht habe, in welcher ich ſie anfänglich fand.

Aber um der Sache noch mehr Gewiſsheit zu geben, ſo verändere ich den Gegenſtand; und nehme anſtatt des Laſters und der Tugend, Schönheit und Häſslichkeit, Reichthum und Armuth, Macht und Ohnmacht, um mit dieſen die Probe zu machen. Jedes dieſer Objekte macht nun vermittelſt des Wechſels ſeiner Verhältniſſe, den Cirkel der Leidenſchaften auf dieſelbige Art: und wir mögen einen Weg nehmen, welchen wir wollen, entweder durch Stolz, Liebe, Haſs, Demuth, oder durch Demuth, Haſs, Liebe, Stolz, gehen; das Experiment verändert ſich nicht im geringſten. Zwar entſtehn bei einigen Gelegenheiten in der That Achtung und Verachtung, anſtatt der Liebe und des Haſſes; aber dieſe ſind im Grunde dieſelbigen Leidenſchaften, nur durch einige Urſachen verändert, die wir in der Folge entwickeln werden.

Fünfter Verſuch. Um dieſen Verſuchen noch mehr Anſehen zu verſchaffen, ſo laſst uns die Lage der Sachen ſo viel als möglich verändern, und die Leidenſchaften und Objekte in alle die verſchiedenen Stellungen bringen, deren ſie fähig ſind.

Laſst

Laſst uns annehmen, daſs die Perſon, in deren Geſellſchaft ich alle dieſe Verſuche anſtelle, auſser den oben erwähnten Verhältniſſen, mit mir noch durch die Bande des Blutes oder der Freundſchaft ſehr enge verknüpft ſey. Wir wollen annehmen, er ſey mein Sohn, oder mein Bruder, oder durch eine lange und vertraute Bekanntſchaft mit mir vereinigt. Zunächſt laſst uns ſetzen, daſs die Urſache der Leidenſchaft ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe zu dieſer Perſon erlange; und laſst uns ſehen, was für Wirkungen aus allen dieſen verwickelten Attraktionen und Verhältniſſen entſtehen werden. Ehe wir unterſuchen, was ſie in der Erfahrung ſind, laſst uns beſtimmen, was ſie nach meiner Hypotheſe ſeyn müſsten. Da iſt nun klar, daſs je nachdem die Impreſſion angenehm oder unangenehm iſt, die Leidenſchaft der Liebe oder des Haſſes gegen die Perſon entſtehen muſs, welche auf dieſe Art mit der Urſach der Impreſſion durch die doppelten Verhältniſſe, welche ich angenommen habe, verknüpft iſt. Die Tugend eines Bruders muſs machen, daſs ich ihn liebe; ſo wie ſein Laſter oder ſeine Niederträchtigkeit die entgegengeſetzte Leidenſchaft erwecken muſs. Aber blos nach dieſer Lage der Sachen zu urtheilen, kann ich nicht erwarten, daſs die Leidenſchaften immer bleiben, und ſich nicht in andre Impreſſionen verwandeln ſollten. Da hier eine Perſon iſt, welche durch ein doppeltes Verhältniſs das Objekt meiner Leidenſchaft iſt, ſo leitet mich daſſelbige Raiſonnement zu dem Gedanken,

daſs

daſs die Leidenſchaft noch weiter gehen wird. Die Perſon hat ein Verhältniſs der Begriffe zu meinem Selbſt, nach der Vorausſetzung; die Leidenſchaft, von welcher ſie der Gegenſtand iſt, hat dadurch, daſs ſie entweder angenehm oder unangenehm iſt, ein Verhältniſs der Impreſſionen zu dem Stolze oder der Demuth. Es muſs alſo offenbar eine von dieſen Leidenſchaften aus der Liebe oder dem Haſſe entſtehen.

So muſs ich nach meiner Hypotheſe ſchlieſsen; und es iſt eine groſse Freude für mich zu ſehen, daſs in der Erfahrung alles auf das genaueſte mit meiner Erwartung übereinſtimmt. Die Tugend oder das Laſter eines Sohnes oder Bruders erweckt nicht nur Liebe oder Haſs, ſondern erzeugt auch durch einen neuen Uebergang von ähnlichen Urſachen Stolz oder Demuth. Nichts verurſachet mehr Eitelkeit, als glänzende Eigenſchaften in unſern Verwandten; und nichts kränkt uns mehr als ihr Laſter oder ehrenloſes Leben. Dieſe genaue Uebereinſtimmung der Erfahrung mit unſern Schlüſſen iſt ein überzeugender Beweis von der Richtigkeit derjenigen Hypotheſe, auf welche dieſes ganze Raiſonnement gebauet iſt.

Sechſter Verſuch. Dieſe Augenſcheinlichkeit wird noch gröſser werden, wenn wir das Experiment umändern, und mit Beibehaltung derſelbigen Verhältniſſe nur mit einer verſchiedenen Leidenſchaft anfangen. Man ſetze, daſs anſtatt der Tugend oder des Laſters eines Sohnes oder Bruders, wel-

welches erst Liebe oder Hafs, und nachher Stolz oder Demuth verursachte, diese guten oder schlechten Eigenschaften sich in uns selbst befinden, ohne eine unmittelbare Verknüpfung mit der Person, welche mit uns im Verhältnisse steht: so zeigt uns die Erfahrung, dafs durch diese Veränderung der Lage die ganze Kette zerrissen wird, und dafs die Seele, nicht wie in dem vorhergehenden Falle, von einer Leidenschaft zu der andern geführt wird. Wir lieben oder hassen einen Sohn oder einen Bruder niemals um der Tugend oder um des Lasters willen, welches wir in uns selbst bemerken; ob es gleich unstreitig ist, dafs dieselbigen Eigenschaften in ihm uns einen ziemlichen Grad von Stolz oder Demuth gewähren. Der Uebergang von Stolz oder Demuth zu Liebe oder Hafs, ist nicht so natürlich, als von Liebe oder Hafs zu Stolz oder Demuth. Dieses mag beim ersten Anblick meiner Hypothese entgegen zu seyn scheinen, da die Verhältnisse der Impressionen und Begriffe in beiden Fällen genau einerlei sind. Stolz und Demuth sind Impressionen, die sich auf Liebe und Hafs beziehen. Mein Selbst bezieht sich auf die Person. Man sollte also erwarten, dafs gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen hervorbringen müfsten, und dafs ein vollkommner Uebergang von dem doppelten Verhältnisse, so wie in allen andern Fällen, entstehen müfste. Diese Schwierigkeit läfst sich leicht durch folgende Betrachtungen heben.

Da

Da wir uns zu allen Zeiten unsrer selbst, unsrer Gesinnungen und Leidenschaften aufs innigste bewufst sind, so müssen offenbar ihre Begriffe mit gröfserer Lebhaftigkeit auf uns wirken, als die Begriffe der Gesinnungen und Leidenschaften einer andern Person. Jedes Ding aber, das uns mit Lebhaftigkeit trifft, und in einem vollen und starken Lichte erscheint, dringt gewissermafsen durch sich selbst in unsre Betrachtung ein, und stellt sich bei dem kleinsten Wink und der geringfügigsten Gelegenheit der Seele dar. Aus demselbigen Grunde fesselt es auch die Aufmerksamkeit, wenn es einmal da ist, und hält sie ab zu andern Objekten überzugehen, so stark auch ihr Verhältnifs zu unserm ersten Objekte seyn mag. Die Einbildungskraft geht leicht von dunkeln zu lebhaften Begriffen, aber schwer von lebhaften zu dunkeln. In dem einen Falle wird das Verhältnifs durch ein anderes Principium unterstützt: in dem andern wirkt ihm letzteres entgegen.

Nun habe ich bemerkt, dafs diese zwei Gemüthsfähigkeiten, die Einbildungskraft und die Leidenschaften, sich in ihren Wirkungen einander beistehen, wenn ihre Neigungen einander ähnlich, und wenn sie auf ein und ebendasselbe Objekt gerichtet sind. Die Seele hat stets eine Neigung von einer Leidenschaft zu einer andern, die mit ihr verknüpft ist, überzugehen; und diese Neigung wird befördert, wenn das Objekt der einen Leidenschaft mit dem Objekte der andern verbunden ist. Die zwei

Urſachen wirken alsdenn mit einander zuſammen, und machen den ganzen Uebergang bequemer und leichter. Aber wenn es ſich zutragen ſollte, daſs das Verhältniſs der Begriffe zwar eigentlich zu reden daſſelbige bliebe, aber dennoch ſeinen Einfluſs, wodurch der Uebergang der Einbildung verurſacht wird, nicht mehr ſtatt fände, ſo muſs augenſcheinlich auch ſein Einfluſs auf die Leidenſchaften wegfallen, da er ganz und gar von dieſem Uebergange abhängt. Dieſes iſt der Grund, warum Stolz oder Demuth ſich nicht ſo leicht in Liebe oder Haſs verwandeln, als die letztern Leidenſchaften in die erſtern. Wenn jemand mein Bruder iſt, ſo bin ich gleichfalls der Seinige: aber obſchon die Verhältniſſe wechſelſeitig ſind, ſo ſind ihre Wirkungen auf die Einbildungskraft ſehr verſchieden. Der Uebergang von der Betrachtung einer Perſon, die mit uns verknüpft iſt, zu unſrer eigenen, deren wir uns jeden Augenblick bewuſst ſind, iſt leicht und frei. Aber wenn das Intereſſe einmal auf unſer Selbſt gerichtet iſt, ſo geht die Phantaſie nicht eben ſo leicht von dieſem Objekte zu einer andern Perſon über, ob es gleich noch ſo genau mit uns verknüpft iſt. Dieſer leichte oder ſchwere Uebergang der Einbildungskraft wirkt auf die Leidenſchaften, und erleichtert oder erſchwert ihren Uebergang; welches ein deutlicher Beweis iſt, daſs dieſe zwei Fähigkeiten der Leidenſchaften und der Einbildung mit einander verknüpft ſind, und daſs die Verhältniſſe der Begriffe einen Einfluſs auf die Leidenſchaften haben.

Auſser

Auſser den unzähligen Erfahrungen, die dieſes beweiſen, finden wir hier, daſs ſelbſt, wenn das Verhältniſs bleibt, und die gewöhnliche Wirkung deſſelben auf die Phantaſie, nehmlich die Hervorbringung einer Aſſociation, oder eines Ueberganges der Begriffe, verhindert wird, auch ſein gewöhnlicher Einfluſs auf die Leidenſchaften, da es uns von der einen zu der andern führt, auf gleiche Weiſe aufgehoben wird.

Vielleicht könnte man einen Widerſpruch zwiſchen dieſer Erſcheinung und der Sympathie finden, nach welcher die Seele von dem Begriffe unſeres Selbſt leicht zu dem Begriffe eines andern mit ihm verbundenen Dinges übergehet. Allein dieſe Schwierigkeit wird verſchwinden, ſobald man bedenket, daſs bei der Sympathie unſre eigene Perſon nicht das Objekt einer Leidenſchaft ausmacht, und daſs hier nichts iſt, welches unſre Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt heftet; wie in dem gegenwärtigen Falle, wo angenommen wird, daſs uns Stolz oder Demuth bewege. Unſer Selbſt, unabhängig von der Wahrnehmung irgend eines andern Objekts, iſt in der That nichts: deshalb müſſen wir unſern Blick auf äuſsere Objekte wenden; und da iſt es uns ſehr natürlich, diejenigen mit der gröſsten Aufmerkſamkeit zu betrachten, welche uns nahe oder ähnlich ſind. Wenn aber das Selbſt der Gegenſtand einer Leidenſchaft iſt, ſo iſt kein natürliches Geſetz da, weshalb wir die Betrachtung deſſelben verlaſſen müſsten, bis die Leidenſchaft erſchöpft iſt; in welchem Falle die doppelten

pelten Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe nicht länger wirken können.

Siebenter Verſuch. Um dieſes ganze Raiſonnement noch einer fernern Probe zu unterwerfen, ſo laſst uns einen neuen Verſuch machen; und da wir ſchon die Wirkungen verbundener Leidenſchaften und Begriffe geſehen haben, ſo laſst uns einmal annehmen, daſs die Leidenſchaften in Verbindung mit einem Verhältniſs der Begriffe dieſelbigen bleiben; und laſst uns die Wirkung dieſer neuen Lage in Erwägung ziehen. Es iſt offenbar, daſs hier nach allen Gründen ein Uebergang der Leidenſchaften von dem einen Objekte zu dem andern erwartet werden kann; weil nach der Vorausſetzung das Verhältniſs der Begriffe fortdauert und eine Identität der Impreſſionen eine ſtärkere Verknüpfung hervorbringen muſs, als die vollkommenſte Aehnlichkeit, die man ſich nur einbilden kann. Wenn alſo ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe einen Uebergang von einem zum andern hervorzubringen im Stande iſt, ſo muſs eine Identität der Impreſſionen, verbunden mit einem Verhältniſs der Begriffe dieſes noch weit eher können. Dennoch finden wir auch, daſs wenn wir jemanden lieben oder haſſen, die Leidenſchaften ſelten in ihren erſten Grenzen bleiben; ſondern daſs ſie ſich auf alle mit ihm nahe verbundene Objekte erſtrecken und ſeine Freunde und Verwandte mit unter ſich begreifen. Nichts iſt natürlicher als vermöge unſrer Freundſchaft für einen gewiſſen Menſchen, auch ohne weitere

tere Prüfung seines Charakters eine Liebe gegen seinen Bruder zu fassen. Ein Streit mit einer Person bringt uns leicht einen Hafs gegen die ganze Familie bei, ob sie gleich an dem, was uns beleidiget hat, ganz unschuldig ist. Beispiele dieser Art kann man allenthalben antreffen.

In diesem Versuche ist nur eine Schwierigkeit, welche, bevor wir weiter gehen, nothwendig gehoben werden mufs. Es ist nehmlich gewifs, dafs obgleich alle Leidenschaften sehr leicht von einem Objekte zu einem andern, das mit ihm verbunden ist, übergehen, dieser Uebergang dennoch leichter geschieht, wenn das wichtigere Objekt zuerst vorgestellt wird, und das weniger wichtige darauf folgt, als wenn diese Ordnung umgekehrt wird, und der unwichtige Gegenstand zuerst erscheint. So ist es uns weit natürlicher den Sohn um des Vaters willen zu lieben, als den Vater um des Sohnes willen; den Diener wegen des Herrn, als den Herrn wegen den Diener; den Unterthanen wegen des Fürsten, als den Fürsten wegen der Unterthanen. Auf gleiche Art fassen wir leichter gegen eine ganze Familie einen Hafs, wenn unser erster Streit mit dem Haupte derselben vorfällt, als wenn wir mit einem Sohne, oder Diener, oder sonst einem untern Gliede der Verwandtschaft zerfallen. Kurz unsre Leidenschaften verhalten sich hier wie die andern Objekte, sie steigen mit gröfserer Leichtigkeit herab als herauf.

Um zu begreifen, worinne die Schwierigkeit, dieses Phänomen zu erklären, besteht, mufs man erwä-

erwägen, daſs eben derſelbe Grund, welcher die Einbildungskraft beſtimmt, von entfernten zu nahen Dingen mit gröſsrer Leichtigkeit zu gehen, als von nahen zu entfernten, auch verurſacht, daſs man das Kleinere lieber mit dem Gröſsern, als das Gröſsere mit dem Kleinern verwechſelt. Was nun den gröſsten Einfluſs hat, wird am meiſten bemerkt; und was am meiſten bemerkt wird, ſtellt ſich der Einbildungskraft am leichteſten dar. Wir können in einem Dinge weit leichter das Gemeine überſehen, als dasjenige, was als wichtig und beträchtlich erſcheint; vorzüglich aber alsdenn, wenn das letztere eher iſt als das erſtere, und unſre Aufmerkſamkeit zuerſt an ſich zieht. So, wenn ein Zufall uns an den Trabanten des Jupiters erinnert, ſo wird unſre Phantaſie nach einem natürlichen Geſetze beſtimmt, ſich auch einen Begriff von dieſem Planeten zu machen; wenn wir aber zuerſt an den Hauptplaneten denken; ſo iſt es weit natürlicher für uns ſeine Trabanten zu überſehen. Die Erwähnung der Provinzen eines Reiches führt unſre Gedanken auf die Reſidenz des Landes; aber die Phantaſie geht nicht mit gleicher Leichtigkeit wieder zu der Betrachtung der Provinzen zurück. Der Begriff des Dieners macht, daſs wir an den Herrn denken; der Begriff des Unterthanen leitet unſern Blick zum Fürſten. Aber daſſelbige Verhältniſs hat nicht einen gleichen Einfluſs, wenn es uns wieder zurückführen ſoll. Und hierauf gründet ſich der Vorwurf, den Cornelia ihren Söhnen machte, daſs ſie ſich

ſchämte,

ſchämte, mehr durch den Namen der Tochter des Scipio bekannt zu ſeyn, als durch den Namen der Mutter der Gracchen. Dieſes war mit andern Worten eben ſo viel, als ob ſie ſie ermahnte, ſich eben ſo berühmt zu machen, und einen eben ſo groſsen Namen zu erwerben, als ihr Groſsvater, denn ſonſt würde die Einbildungskraft des Volks von ihr, welche die Mittelsperſon war, und in gleichem Verhältniſſe mit beiden ſtand, ihre Söhne ſtets vorbeigehen, und ſie nach dem benennen, was dem Volke ein beträchtlicheres und gröſseres Gewicht zu haben ſchien. Auf demſelbigen Grunde beruht auch die gemeine Gewohnheit, daſs die Weiber eher den Namen ihrer Männer, als die Männer den Namen ihrer Weiber annehmen; denn dadurch ſoll der Vorzug denen eingeräumt werden, denen wir die gröſste Ehre und Achtung erweiſen. Wir würden leicht noch viele andere Beiſpiele auffinden können, dieſes Princip zu beſtätigen, wenn es nicht ſchon einleuchtend genug wäre.

Da nun die Phantaſie eben ſo leicht von dem Kleinern zum Gröſsern, als von dem Entferntern zum Nähern übergehet, warum befördert dieſer leichte Uebergang der Begriffe den Uebergang der Leidenſchaften in dem erſtern Falle nicht eben ſowohl als in dem letztern? Die Tugenden eines Freundes oder Bruders erzeugen erſt Liebe und dann Stolz; weil in dieſem Falle die Einbildungskraft, ihrer Neigung gemäſs, vom Entfernten zum Nahen übergeht. Unſere eigenen Tugenden bringen nicht

erft Stolz und dann Liebe zu unferm Freund oder Bruder hervor; weil der Uebergang in diefem Falle gegen die Neigung der Einbildungskraft vom Nahen zum Entfernten feyn würde. Aber die Liebe oder der Hafs gegen einen Niedrigern, verurfachet nicht leicht eine Leidenfchaft gegen den Höhern, obgleich diefes die natürliche Neigung der Einbildungskraft ift: weil die Liebe oder der Hafs gegen einen Höhern eine Leidenfchaft gegen den Niedrigern wider ihre Neigung verurfachet. Kurz der Uebergang gefchiehet nicht mit fo vieler Leichtigkeit bei dem Höhern und Niedrigern, als bei dem Nahen und Entfernten. Diefe zwei Erfcheinungen fcheinen fich zu widerfprechen, und ihre Vereinigung erfodert daher unfre Aufmerkfamkeit.

Da der Uebergang der Begriffe hier gegen den natürlichen Hang der Einbildungskraft gefchieht, fo mufs diefes Vermögen durch einen ftärkern Grund irgend einer andern Art überwältiget werden; und da nichts im Gemüthe gegenwärtig ift, als Impreffionen und Begriffe, fo mufs diefer Grund nothwendig in den Impreffionen liegen. Nun ift bemerket worden, dafs Impreffionen oder Leidenfchaften nur durch ihre Aehnlichkeit verknüpft find, und dafs wenn zwei Leidenfchaften das Gemüth in gleiche oder ähnliche Zuftände fetzen, es der Natur vollkommen gemäfs, von der einen zu der andern übergehet: dahingegen auf der andern Seite ein Widerftreit in den Gemüthszuftänden den Uebergang der Leidenfchaften erfchwert. Aber es ift merkwürdig,

dafs

daſs dieſer Widerſtreit eben ſowohl von einer Verſchiedenheit des Grades als der Art herkommen kann; und wir finden in der Erfahrung keine gröſsere Schwierigkeit, wenn wir plötzlich von einem kleinen Grade der Liebe zu einem kleinen Grade des Haſſes, als von einem kleinen zu einem groſsen Grade einer von dieſen Leidenſchaften übergehen ſollen. Ein Menſch, der ruhig iſt, oder blos mäſsig bewegt wird, iſt in jeder Rückſicht ſo verſchieden von ſich ſelbſt, wenn ihn eine heftige Leidenſchaft beunruhigt, daſs ſich zwei Perſonen nicht unähnlicher ſeyn können; und es iſt nicht leicht von dem einen Extrem zu dem andern zu gehen, ohne daſs eine beträchtliche Zwiſchenzeit zwiſchen ihnen iſt.

Die Schwierigkeit iſt nicht geringer, wenn ſie nicht gar noch gröſser iſt, wo der Uebergang von der ſtarken Leidenſchaft zur ſchwachen, als wo er von der ſchwachen zur ſtarken geſchehen ſoll, da die eine Leidenſchaft bei ihrer Erſcheinung die andere vernichtet, und ſie nicht beide auf einmal exiſtiren. Aber der Fall iſt gänzlich verändert, wenn die Leidenſchaften zuſammen vereiniget ſind, und auf das Gemüth zu gleicher Zeit wirken. Eine ſchwache Leidenſchaft, die zu einer ſtarken hinzukommt, ändert den Gemüthszuſtand nicht ſo beträchtlich, als eine ſtarke, der eine ſchwache beigefügt wird; deshalb iſt eine engere Verknüpfung zwiſchen dem groſsen und dem kleinen Grade, als zwiſchen dem kleinen und dem groſsen.

Der

Der Grad einer Leidenſchaft hängt von der Natur ihres Gegenſtandes ab; und eine Leidenſchaft gegen eine Perſon gerichtet, die in unſern Augen Anſehn hat, erfüllt die Seele weit mehr als eine andere, welche eine Perſon zu ihrem Gegenſtande hat, die wir nicht ſo hoch achten. Hier entwickelt ſich alſo der Widerſpruch zwiſchen dem Hange der Einbildungskraft und zwiſchen dem Hange der Leidenſchaft von ſelbſt. Wenn wir an ein groſses und kleines Subjekt denken, ſo geht die Einbildungskraft leichter von dem kleinen zum groſsen, als von dem groſsen zum kleinen; aber die Leidenſchaften finden eine gröſsere Schwierigkeit: und da die Leidenſchaften eine gröſsere wirkende Kraft haben als die Einbildungen, ſo iſt kein Wunder, daſs ſie die Oberhand bekommen, und das Gemüth auf ihre Seite ziehen. Ohnerachtet der Schwierigkeit, welche eine Leidenſchaft findet, von dem Begriffe einer groſsen zu dem Begriffe einer kleinen überzugehen, ſo bringt ſie doch, wenn ſie auf die erſtern gerichtet iſt, allemal eine ähnliche Leidenſchaft auf die letztern hervor; wenn die groſse und kleine mit einander verknüpft ſind. Der Begriff eines Dieners leitet unſre Gedanken ſehr leicht zum Herrn; aber der Haſs oder die Liebe zum Herrn bringt noch leichter Unwillen oder Gewogenheit gegen den Diener hervor. Die ſtärkere Leidenſchaft hat in dieſem Falle den Vorzug; und die Verbindung der ſchwächern mit derſelben bringt keine ſonderliche Veränderung in der Gemüthsſtimmung hervor, der

Weg

Weg zwiſchen ihnen wird nur dadurch leichter und natürlicher gemacht.

So wie wir in dem vorhergehenden Verſuche fanden, daſs ein Verhältniſs der Begriffe, welches, vermöge eines beſondern Umſtandes, aufhört ſeine gewöhnliche Wirkung zu haben, nemlich den Uebergang der Begriffe zu erleichtern, ebenfalls aufhört auf die Leidenſchaften zu wirken, ſo finden wir auch in dem gegenwärtigen Verſuche dieſelbige Eigenſchaft an den Impreſſionen. Zwei verſchiedene Grade ein und eben derſelben Leidenſchaft ſind zuverläſsig mit einander verknüpft; aber wenn der kleinere zuerſt gegenwärtig iſt, ſo hat er wenig oder gar kein Beſtreben, den gröſsern herbeizuführen; und dieſes deshalb, weil die Hinzufügung des groſſen zu dem kleinen eine merklichere Veränderung in der Gemüthsſtimmung hervorbringt, als die Hinzufügung des kleinen zu dem groſsen. Wenn dieſe Erſcheinungen recht erwogen werden, ſo wird man finden, daſs ſie überzeugende Beweiſe dieſer Hypotheſe ſind.

Und dieſe Beweiſe werden beſtätigt, wenn man die Art betrachtet, wie die Seele hier den Widerſpruch hebt, den ich zwiſchen den Leidenſchaften und der Einbildung bemerkt habe. Die Phantaſie geht leichter von dem kleinen zum gröſsern, als von dem gröſsern zum kleinern: aber im Gegentheil bringt eine heftige Leidenſchaft leichter eine ſchwache, als eine ſchwache eine heftige hervor. In dieſem Widerſtreite trägt zuletzt die Leidenſchaft

über

über die Einbildung den Sieg davon; aber gewöhnlich dadurch, daſs ſie ihr nachgiebt, und eine andre Eigenſchaft aufſucht, welche demjenigen Princip, woraus der Widerſtreit entſteht, das Gegengewicht halten kann. Wenn wir den Vater oder den Herrn einer Familie lieben, ſo denken wir wenig an ſeine Kinder oder Diener. Wenn aber dieſe vor uns gegenwärtig ſind, oder wenn es auf irgend eine Art in unſrer Gewalt iſt, ſie zu behalten, ſo vermehrt die Nähe und die Kontiguität in dieſem Falle ihre Gröſse, oder ſchafft wenigſtens jenen Widerſtand bei Seite, den die Phantaſie gegen den Uebergang der Leidenſchaften thut. Wenn die Einbildungskraft es ſchwer findet vom Gröſsern zum Kleinern zu gehen, ſo findet ſie es eben ſo leicht, von dem Entfernten zum Nahen überzugehen, welches die Sache ins Gleiche bringt, und den Weg von der einen Leidenſchaft zur andern offen läſst.

Achter Verſuch. Ich habe bemerkt, daſs der Uebergang von Liebe oder Haſs zu Stolz oder Demuth leichter ſey als von Stolz oder Demuth zu Liebe oder Haſs; und daſs die Schwierigkeit, welche die Einbildungskraft findet, wenn ſie vom Nahen zum Entfernten gehen ſoll, die Urſache iſt, warum wir kaum ein Beiſpiel von dem letztern Uebergange der Leidenſchaften haben. Indeſſen muſs ich eine Ausnahme machen, nemlich wenn die wahre Urſache des Stolzes und der Demuth in einer andern Perſon liegt. Denn in dieſem Falle iſt die Einbildungskraft gezwungen die Perſon zu betrachten, und

kann

kann unmöglich ihren Blick auf uns selbst einschränken. So erzeugt nichts leichter Liebe und Neigung zu einer Person, als sein Beifall, den er unserer Aufführung und unserm Charakter giebt: so wie auf der andern Seite uns nichts einen grössern Hass einflösst, als sein Tadel und seine Verachtung. Hier ist es offenbar, dass die ursprüngliche Leidenschaft Stolz oder Demuth ist, die das Selbst zum Objekte haben; und dass diese Leidenschaft in Liebe oder Hass verwandelt wird, deren Objekt eine andere Person ist, welches der Regel ganz zuwider zu seyn scheint, die ich schon festgesetzt habe, dass die Einbildungskraft mit Schwierigkeit von dem Nahen zum Entfernten übergehe. Allein der Uebergang geschiehet in diesem Falle nicht blos um des Verhältnisses willen, das zwischen uns und der Person statt findet, sondern weil die Person eigentlich die reale Ursache unsrer ersten Leidenschaft, und folglich ganz genau mit ihr verknüpft ist. Ihr Beifall erzeugt Stolz, und ihr Tadel Demuth. Kein Wunder also, wenn die Einbildungskraft wieder in Begleitung der damit verbundenen Leidenschaften von Liebe und Hass zurückgeht. Dieses ist kein Widerstreit, sondern eine Ausnahme von der Regel; und eine Ausnahme, die mit der Regel selbst einerlei Grund hat.

Eine solche Ausnahme, wie diese ist, enthält daher eher eine Bestätigung der Regel. Und in der That, wenn wir alle die acht Versuche ansehen, welche ich entwickelt habe, so werden wir finden,

dass

dafs in allen ein und eben derfelbige Grundfatz herrfcht, und dafs Stolz und Demuth, Liebe und Hafs, vermittelft eines Ueberganges hervorgebracht find, der von einem doppelten Verhältniffe der Impreffionen und Begriffe entfteht. Ein Objekt ohne *) ein Verhältnifs oder **) nur mit einem, kann niemals eine von diefen Leidenfchaften erzeugen; und man findet ***), dafs die Leidenfchaften fich allemal dem Verhältniffe gemäfs abändern. Ja wir können bemerken, dafs wo das Verhältnifs wegen eines befondern Umftandes nicht feine gewöhnliche Wirkung haben und einen Uebergang der Begriffe ****) oder der Impreffionen hervorbringen kann, fo hört es auf, auf die Leidenfchaften zu wirken, und erweckt weder Stolz noch Liebe, weder Demuth noch Hafs. Diefe Regel hält endlich felbft da noch Stich, wo *****) eine ihr widerftreitende Erfcheinung vorkömmt; und fo wie nach der Erfahrung ein Verhältnifs oft keine Wirkung hat; welches, wie man bei genauer Prüfung findet, von einem befondern Umftande herrühret, der den Uebergang verhindert; fo findet man auch in Fällen, wo diefer Umftand ohnerachtet feiner Gegenwart, den Uebergang nicht hindert, dafs diefes von einem andern Umftande herrührt, der ihm das Gegengewicht hält. Auf diefe

*) Erfter Verfuch.

**) Zweiter und dritter Verfuch.

***) Vierter Verfuch.

****) Sechfter Verfuch.

*****) Siebenter und achter Verfuch.

diese Art lösen sich also nicht nur die Verschiedenheiten selbst, sondern sogar die Verschiedenheiten dieser Verschiedenheiten in das allgemeine Principium auf.

Dritter Abschnitt.

Worinne Schwierigkeiten aufgelöset werden.

Nach so vielen und unleugbaren Beweisen, die aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung geschöpft sind, scheint es überflüssig zu seyn, mich noch in eine besondere Prüfung aller einzelnen Ursachen der Liebe und des Hasses einzulassen. Ich will daher den Raum, der noch für diesen Theil übrig ist, dazu anwenden, dass ich erstlich einige Schwierigkeiten hebe, welche bei einzelnen Ursachen dieser Leidenschaften leicht entstehen können, und zweitens die zusammengesetzten Leidenschaften untersuche, welche daraus entstehen, dass sich Liebe und Hass mit andern Gemüthsbewegungen vermischen.

Nichts ist gewisser, als dass eine Person, nach dem Maasse des Vergnügens oder Missvergnügens, das sie uns macht, unsre Liebe gewinnt oder unserm Unwillen ausgesetzt wird, und dass die Leidenschaften mit den Empfindungen in allen ihren Abwechselungen und Veränderungen genau Schritt halten. Wer Mittel finden kann, sich uns durch seine Dienste,

Schönheit, oder Schmeichelei nützlich oder angenehm zu machen, iſt unſerer Zuneigung gewiſs: ſo wie umgekehrt derjenige, der uns beleidiget oder miſsfällt, jederzeit in uns Unwillen oder Haſs erweckt. Wenn unſre Nation mit einer andern in Krieg verwickelt iſt, ſo verabſcheuen wir letztere, nennen ſie grauſam, treulos, ungerecht und gewaltſam, uns ſelbſt aber und unſre Alliirten halten wir immer für billig, mäſsig und gelinde. Iſt der General unſerer Feinde glücklich, ſo geſtehen wir ihm kaum die Geſtalt und den Charakter eines Menſchen zu. Er iſt ein Zauberer: ſteht mit dem Teufel in Gemeinſchaft; wie man vom Olivier Cromwell und von dem Herzog von Luxemburg erzählt: er iſt blutgierig und findet ein Vergnügen im Plündern und Morden. Iſt aber das Glück auf unſrer Seite, ſo hat unſer Befehlshaber alle die entgegengeſetzten guten Eigenſchaften, und iſt ein Muſter von Tapferkeit, Muth und Geſchicklichkeit. Seine Verrätherei nennen wir Klugheit; ſeine Grauſamkeit iſt ein von dem Kriege unzertrennliches Uebel. Kurz jeden ſeiner Fehler ſuchen wir entweder zu verkleinern, oder würdigen ihn des Namens derjenigen Tugend, die an ihn grenzt. Dergleichen Art zu denken, herrſcht auch, wie bekannt, im gemeinen Leben.

Andere fügen noch eine andere Bedingung hinzu, und verlangen, daſs das Vergnügen oder Miſsvergnügen nicht nur von der Perſon herkomme, ſondern daſs es auch wiſſentlich mit beſonderem Vor-

ſatz und Abſicht von ihr verurſacht ſeyn müſſe. Ein Menſch, der uns durch einen Zufall verwundet oder weh thut, wird deshalb nicht unſer Feind, und gegen einen, der uns auf gleiche Weiſe einen Dienſt erweiſet, halten wir uns nicht zur Liebe oder Dankbarkeit verbunden. Wir ſchätzen die Handlungen nach den Abſichten, und je nachdem dieſe gut oder ſchlecht ſind, werden ſie Urſachen der Liebe oder des Haſſes.

Allein hier müſſen wir einen Unterſchied machen. Wenn die Eigenſchaft in einem andern, welche gefällt oder miſsfällt, beſtändig und bleibend in ſeiner Perſon und Charakter iſt, ſo wird ſie unabhängig von der Abſicht, Liebe oder Haſs verurſachen; ſonſt aber iſt eine Erkenntniſs, ein Vorſatz nöthig, dieſe Leidenſchaften zu erwecken. Wer durch ſeine Häſslichkeit oder Thorheit unangenehm wird, wird von uns verabſcheuet, obgleich nichts gewiſſer iſt, als daſs er nicht im geringſten willens iſt, uns durch dieſe Eigenſchaften zu miſsfallen. Wenn aber das Miſsvergnügen nicht von einer Eigenſchaft, ſondern von einer Handlung herrührt, die in einem Augenblicke hervorgebracht und vernichtet iſt, ſo iſt nöthig, wenn ſie ein Verhältniſs hervorbringen, und die Handlung gehörig mit der Perſon verknüpfen ſoll, daſs ſie mit beſonderem Vorbedacht, mit Abſicht geſchehen ſey. Es iſt nicht genug, daſs die Handlung von der Perſon herrühre, und dieſelbe zu ihrer unmittelbaren Urſache und Urheber habe. Dieſes Verhältniſs allein iſt zu ſchwach und zu unbe-

ſtändig, um der Grund dieſer Leidenſchaften zu ſeyn. Es erreicht nicht den empfindenden und denkenden Theil, und rührt weder von einer beharrlichen Eigenſchaft in ihm her, noch läſst es etwas zurück; ſondern geht in einem Augenblicke vorüber, und iſt, als ob es nie da geweſen wäre. Eine Abſicht hingegen verräth gewiſſe Eigenſchaften, welche bleiben, wenn die Handlung geſchehen iſt, und dieſes verknüpft ſie mit der Perſon und erleichtert den Uebergang der Begriffe von dem einen zum andern. Wir können niemals an ſie denken, ohne daſs uns dabei dieſe Eigenſchaften einfallen; wenn nicht Reue und ein verändertes Leben eine Aenderung in dieſem Stücke hervorgebracht haben, in welchem Falle die Leidenſchaft gleichfalls verändert wird. Dieſes iſt alſo ein Grund, weshalb eine Abſicht zur Erweckung der Liebe oder des Haſſes erfordert wird.

Aber wir müſſen ferner erwägen, daſs eine Abſicht, auſser daſs ſie das Verhältniſs der Begriffe verſtärkt, auch oftmals nöthig iſt ein Verhältniſs der Impreſſionen hervorzubringen und Vergnügen oder Miſsvergnügen zu erwecken. Denn man weiſs, daſs der hauptſächlichſte Theil einer Beleidigung in dem Haſſe und der Verachtung beſteht, welche die Perſon, die uns beleidiget, zu erkennen giebt, und daſs ohne demſelben der bloſse Schmerz uns weit weniger unangenehm iſt. Eben ſo iſt eine Gefälligkeit hauptſächlich deswegen angenehm, weil ſie unſrer Eitelkeit ſchmeichelt, und ein Beweis von der Zuneigung und Achtung der Perſon iſt, welche ſie uns

erwei-

erweiſet. Hebt man die Abſicht auf, ſo verſchwindet die Empfindlichkeit in dem einen und die Eitelkeit in dem andern Falle; und muſs alſo eine beträchtliche Verminderung in den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes verurſachen.

Ich gebe zu, daſs dieſe Wirkungen, die aus der Aufhebung der Abſicht entſpringen, nicht im Stande ſind die Verhältniſſe der Impreſſionen und Begriffe ganz und gar wegzuſchaffen, oder jeden Grad derſelben zu vernichten. Aber ſodann frage ich, ob die Aufhebung der Abſicht im Stande ſey, die Leidenſchaft der Liebe und des Haſſes gänzlich wegzuſchaffen? Die Erfahrung lehrt uns wenigſtens gewiſs das Gegentheil, und es iſt nichts gewiſſer, al daſs Menſchen oft wegen Beleidigungen in einen heftigen Zorn gerathen, wovon ſie ſelbſt geſtehen müſſen, daſs ſie ganz unwillkührlich und zufällig waren. Dieſe Gemüthsbewegung kann freilich nicht lange dauern; aber ſie beweiſet doch zur Genüge, daſs eine natürliche Verknüpfung zwiſchen Schmerz und Zorn ſei, und daſs das Verhältniſs der Impreſſionen ſich bei einer ſehr geringen Veranlaſſung des Verhältniſſes der Begriffe wirkſam beweiſet. Wenn aber die Heftigkeit der Impreſſion einmal ein wenig nachgelaſſen hat, ſo fängt der Mangel des Verhältniſſes an deſto beſſer gefühlt zu werden; und da der Charakter einer Perſon auf keine Art bei zufälligen und unwillkührlichen Beleidigungen wirkſam geweſen iſt, ſo werden wir ſelten wegen demſelben eine anhaltende Feindſchaft unterhalten.

Um

Um dieſe Lehre durch einen ähnlichen Fall zu erläutern, können wir anführen, daſs nicht nur die Unluſt, welche von einem andern zufälligerweiſe herrührt, ſehr wenig Kraft hat unſre Leidenſchaft zu erwecken, ſondern auch diejenige, welche von einer anerkannten Nothwendigkeit und Schuldigkeit herrührt. Wer wirklich Abſicht hat uns Miſsvergnügen zu verurſachen, aber es doch nicht aus Haſs und Unwillen gegen uns thut, ſondern weil es Gerechtigkeit und Billigkeit erfodern, zieht ſich unſern Unwillen nicht zu, wenn wir einigermaſsen vernünftig ſind; ob er gleich beides, die Urſache und die erkennende Urſache unſrer Leiden iſt. Laſst uns dieſe Erſcheinung erklären.

Zuerſt iſt es klar, daſs dieſer Umſtand nicht entſcheidend iſt; und ob er ſchon die Leidenſchaften etwas ſchwächen kann, ſo iſt er doch ſelten im Stande ſie gänzlich aufzuheben. Wie wenig Verbrecher ſind wohl, welche keinen Unwillen gegen die Perſon haben, die ſie anklagt, oder gegen den Richter, der ſie verdammt, ob ſie ſich gleich ihrer eignen Schuld bewuſst ſind? Eben ſo betrachten wir unſern Widerſacher in einem Prozeſſe, und unſern Mitwerber gemeiniglich als unſern Feind, ob wir gleich, wenn wir nur einen Augenblick nachdenken, erkennen müſſen, daſs ihr Bewegungsgrund ſich vollkommen eben ſo gut rechtfertigen läſst, als der unſrige.

Auſserdem müſſen wir bedenken, daſs wenn uns von einer Perſon etwas Unangenehmes zugefügt wird,

wird, wir ſehr geneigt ſind, ſie in der Einbildung für ſchuldig zu halten, und es wird uns ganz auſſerordentlich ſchwer, zu geſtehen, daſs ſie gerecht verfahre und unſchuldig ſey. Dieſes iſt ein deutlicher Beweis, daſs jeder Schmerz oder jedes Miſsvergnügen ſchon an ſich, unabhängig von der Meinung der Unbilligkeit ein natürliches Beſtreben bei ſich führt, unſern Haſs zu erwecken, und daſs wir erſt nachher Gründe aufſuchen, wodurch wir unſre Leidenſchaft rechtfertigen und behalten können. Hier bringt die Beleidigung nicht die Leidenſchaft hervor, ſondern entſteht von derſelben.

Man darf ſich auch nicht wundern, daſs die Leidenſchaft die Meinung von einer Beleidigung hervorbringt; weil ſie ſonſt eine beträchtliche Verminderung leiden würde, welche alle Leidenſchaften ſo viel als möglich zu vermeiden ſuchen. Iſt keine Beleidigung da, ſo dürfte auch kein Zorn da ſeyn, wenn es wahr wäre, daſs der Zorn allein aus der Beleidigung entſtünde. Schmerz und Gerechtigkeit ſind zwei Objekte, die ſich gerade entgegen ſtehen, und wovon das eine ein Vermögen hat, Haſs und das andre, Liebe hervorzubringen, und nur nach ihren verſchiedenen Graden, und unſrer jedesmaligen beſondern Art zu denken, erhält bald dieſes bald jenes Objekt die Oberhand, und erweckt ſeine ihm eigenthümliche Leidenſchaft.

Vierter Abſchnitt.

Von der Liebe zu den Verwandten.

Nachdem ich alſo erklärt habe, warum verſchiedene Handlungen, die eine wirkliche Luſt oder Unluſt erwecken, keinen, oder doch nur einen ſchwachen Grad von der Leidenſchaft der Liebe oder des Haſſes gegen die handelnden Perſonen hervorbringen; ſo wird es nunmehr nöthig ſeyn zu zeigen, worinne die Luſt oder Unluſt derer Objekte beſteht, welche nach der Erfahrung dieſe Leidenſchaften hervorbringen.

Nach dem vorhergehenden Syſteme wird allemal ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe zwiſchen der Urſache und Wirkung erfodert, wenn entweder Liebe oder Haſs hervorgebracht werden ſoll. Aber ob dieſes gleich im Allgemeinen wahr iſt, ſo iſt hierbei doch zu merken, daſs die Leidenſchaft der Liebe nur durch ein Verhältniſs verſchiedener Art, nemlich zwiſchen uns ſelbſt und dem Objekte erweckt werden kann; oder noch eigentlicher zu reden, daſs dieſes Verhältniſs ſtets von den beiden andern begleitet wird. Wer durch irgend eine Verknüpfung mit uns vereiniget iſt, iſt jederzeit, ohne Rückſicht auf ſeine übrigen Eigenſchaften, nach Proportion ſeiner Verbindung mit uns eines Theils unſrer Liebe gewiſs. So bringt die Blutsverwandtſchaft in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern das ſtärkſte Band hervor, deſſen

deſſen die Seele fähig iſt, und dieſe Neigung nimmt dem Grade nach immer mehr ab, je mehr die Verbindung nachläſst. Aber nicht Verwandtſchaft allein hat dieſe Wirkung, ſondern jedes Verhältniſs ohne Ausnahme. Wir lieben unſre Landsleute, unſre Nachbarn, ſolche, die mit uns einerlei Geſchäft oder Handwerk treiben, und ſelbſt ſolche, die nur den Namen mit uns gemein haben. Jedes dieſer Verhältniſſe wird für ein Band gehalten und giebt einem Theile unſerer Liebe einen Grund.

Es giebt eine andere Erſcheinung, die dieſer völlig gleich iſt, nemlich daſs Bekanntſchaft ohne irgend eine Art von Verwandtſchaft, Liebe und Zuneigung erweckt. Wenn man mit einem Menſchen lange umgegangen und mit ihm vertraut geworden iſt, ſo wird man nicht umhin können, ihn, ob man gleich keine groſsen überwiegenden Vorzüge in ihm während des Umganges entdeckt hat, dennoch Fremden vorzuziehen, von deren gröſsern Verdienſt wir vollkommen überzeugt ſind. Dieſe zwei Erſcheinungen der Wirkungen der Verwandtſchaft und Bekanntſchaft verſchaffen einander wechſelsweiſe Licht, und können beide aus einem und ebendemſelben Princip erklärt werden.

Diejenigen, welche ein Vergnügen daran finden, gegen die menſchliche Natur zu deklamiren, haben bemerkt, daſs der Menſch ganz unfähig iſt, ſich ſelbſt zu erhalten; und daſs, wenn man ihm alle Unterſtützung, die ihm die äuſsern Objekte gewähren, entziehen wollte, er unmittelbar in die tief-

tieffte Schwermuth und Verzweiflung finken würde. Daher fagen fie, rührt das beftändige Suchen nach Vergnügungen, beim Spiel, auf der Iagd, in Gefchäften; hierdurch bemühen wir uns, uns felbft zu vergeffen, und unfre Lebensgeifter aus der Schlaffheit zu wecken, in die fie verfallen, wenn fie nicht durch irgend einen Reiz oder eine lebhafte Bewegung munter erhalten werden. Diefen Gedanken ftimme ich fo weit bei, dafs ich zugebe, dafs das Gemüth für fich allein nicht hinreicht, fich Unterhaltung zu fchaffen, und dafs es feiner Natur nach fremde Objekte auffucht, welche lebhafte Empfindungen erwecken, und die Lebensgeifter in Thätigkeit fetzen. Bei der Erfcheinung eines folchen Dinges erwacht es gleichfam aus einem Traume. Das Blut fliefst mit neuer Lebhaftigkeit dahin: das Herz wird erhöht, und der ganze Menfch erlangt eine Stärke, die er fich in feinen einfamen und ruhigen Augenblicken niemals verfchaffen kann. Daher ift die Gefellfchaft natürlicherweife fo ergötzend, weil fie uns das mit dem gröfsten Leben unter allen Objekten verfehene, nehmlich ein vernünftiges und denkendes Wefen, das uns ähnlich ift, darftellt, welches uns alle feine Gemüthshandlungen mittheilt; uns zu Vertrauten feiner innerften Gedanken und Neigungen macht, und uns in dem Augenblicke ihrer Hervorbringung alle Bewegungen fehen läfst, welche durch ein Objekt verurfacht werden. Jeder lebhafte Begriff ift angenehm, aber doch vorzüglich der Begriff einer Leidenfchaft, weil ein folcher Begriff felbft zu einer Art von Leidenfchaft wird,

wird, und der Seele eine ſtärkere Bewegung ertheilt, als irgend ein anderes Bild oder Vorſtellung.

Iſt dieſes einmal zugegeben, ſo iſt alles übrige leicht. Denn da die Geſellſchaft fremder Perſonen uns dadurch, daſs ſie unſre Gedanken belebt, auf eine kurze Zeit angenehm iſt; ſo muſs die Geſellſchaft unſrer Verwandten und Bekannten vorzüglich angenehm ſeyn, weil ſie dieſe Wirkung in einem viel höhern Grade hervorbringt, und ihr Einfluſs dauerhafter iſt. Alles was mit uns verknüpft iſt, wird vermöge des leichten Ueberganges von uns ſelbſt zu dem mit uns verknüpften Objekte lebhafter vorgeſtellt. Gewohnheit oder Bekanntſchaft erleichtert alſo den Eingang der Vorſtellung eines Objekts und verſtärkt ſie. Der erſte Fall iſt mit unſern Schlüſſen von Urſache und Wirkung parallel; der zweite mit der Erziehung. Und ſo wie Schlüſſe und Erziehung blos darin übereinkommen, daſs ſie einen lebhaften und ſtarken Begriff von einem Objekte erzeugen; ſo iſt dieſes auch der einzige Punkt, welcher der Verwandtſchaft und der Bekanntſchaft gemein iſt. Dieſes muſs alſo die einflieſsende Beſchaffenheit ſeyn, durch welche ſie alle ihre gemeinſchaftliche Wirkungen hervorbringen; und da Liebe oder Zuneigung eine von dieſen Wirkungen iſt, ſo muſs die Leidenſchaft von der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorſtellung herrühren. Eine ſolche Vorſtellung iſt vornehmlich angenehm, und macht, daſs wir ein Intereſſe für jedes Ding faſſen, welches ſie her-

hervorbringt, und diefes ift alfo das eigenthümliche Objekt der Liebe und Neigung.

Es ift bekannt, dafs die Menfchen fich nach ihren befondern Temperamenten und Gemüthsarten ihre Gefellfchaft ausfuchen, und dafs Leute von munterm Temperament auch gewöhnlich muntere Menfchen lieben; fo wie ernfthafte leicht eine Neigung zu ernfthaften fühlen. Hiervon liegt der Grund nicht allein darinnen, weil fie eine Aehnlichkeit zwifchen fich und andern bemerken, fondern auch in der Natur ihrer Gemüthsart felbft, und in einer gewiffen Sympathie, welche allemal zwifchen ähnlichen Charakteren entfteht. Wo fie die Aehnlichkeit bemerken, da wirkt diefe wie ein Verhältnifs und bringt eine Verknüpfung der Begriffe hervor. Wo fie keine bemerken, da wirkt fie durch ein anderes Princip; und wenn diefes letztere Princip dem erftern ähnlich ift, fo mufs es als eine Beftätigung des vorhergehenden Raifonnements angefehen werden.

Der Begriff unfrer felbft ift uns allemal innigft gegenwärtig, und verfchafft dem Begriffe eines andern Objekts, mit welchem wir in Verbindung ftehen, einen ftarken Grad von Lebhaftigkeit. Diefer lebhafte Begriff verwandelt fich nach und nach in eine wirkliche Impreffion; da diefe zwei Arten der Vorftellungen in einem grofsen Maafse dieselbigen find, und fich blos ihren Graden der Stärke und Lebhaftigkeit nach von einander unterfcheiden. Aber diefer Wechfel mufs mit defto gröfserer Leichtigkeit hervorgebracht werden, da in unfrer Natur

fchon

ſchon eine Neigung zu derſelben Impreſſion liegt, welche wir bei andern bemerken, und dieſe alſo bei einer leichten Gelegenheit erweckt wird. Die Aehnlichkeit verwandelt in dieſem Falle den Begriff in eine Impreſſion, nicht nur vermittelſt des Verhältniſſes, und dadurch, daſs ſie die urſprüngliche Lebhaftigkeit dem verknüpften Begriffe mittheilt; ſondern auch durch die Darſtellung ſolcher Materialien, die von dem geringſten Funken Feuer fangen. Und da in beiden Fällen eine Liebe oder Neigung von der Aehnlichkeit entſteht, ſo können wir lernen, daſs eine Sympathie mit andern nur dadurch angenehm iſt, daſs ſie die Lebensgeiſter in eine ſtarke Bewegung ſetzt, indem eine leichte Sympathie und korreſpondirende Bewegung blos der Verwandtſchaft, Bekanntſchaft und Aehnlichkeit eigen ſind.

Die groſse Neigung der Menſchen zum Stolze kann als ein anderes ähnliches Phänomen angeſehen werden. Es ereignet ſich oft, daſs, nachdem wir eine beträchtliche Zeit in einer Stadt gelebt haben; ob ſie uns gleich anfänglich unangenehm war; daſs ſich dennoch, ſo wie wir mit den Gegenſtänden vertrauter werden und eine Bekanntſchaft, ſollte es auch nur mit den Straſsen und Häuſern ſeyn, erlangen, die Abneigung ſich allmählig mindert, und endlich gar in die entgegengeſetzte Leidenſchaft verwandelt wird. Die Seele findet eine Befriedigung und Genugthuung in dem Anblicke ſolcher Gegenſtände, an welche ſie gewöhnt iſt, und ziehet ſie nach einem

natür-

natürlichen Gesetze andern vor, welche ihr, ob sie schon an sich besser seyn können, weniger bekannt sind. Durch eben diese Eigenschaft der Seele erhalten wir so leicht eine gute Meinung von uns selbst, und von allen Dingen, die uns angehören. Sie erscheinen in einem stärkern Lichte; sind angenehmer; und sind folglich geschicktere Gegenstände des Stolzes und der Eitelkeit als andere.

Wir wollen hier, da wir von der Liebe zu unsern Bekannten und Verwandten handeln, nicht unterlassen, einige sehr seltsame Erscheinungen zu bemerken, welche dahin gehören. Man kann im gemeinen Leben leicht die Bemerkung machen, dass Kinder glauben ihre Verbindung gegen ihre Mutter werde durch ihre zweite Verheirathung in grossem Maasse geschwächt, und dass sie sie nicht länger mit eben dem Auge betrachten, als wenn sie in ihrem Wittwenstande geblieben wäre. Und dieses geschiehet nicht nur, wenn sie einige Nachtheile von der zweiten Heirath empfunden haben, oder wenn ihr Mann tief unter ihr ist; sondern selbst ohne alle diese Betrachtungen, blos weil sie ein Theil einer andern Familie geworden ist. Dieses findet auch statt in Ansehung einer zweiten Heirath des Vaters, aber in einem viel geringern Grade: und es ist gewiss, dass die Bande des Bluts in dem letztern Falle nicht so viel an Festigkeit verlieren, als bei der Heirath einer Mutter. Diese zwei Erscheinungen sind schon an und für sich selbst merkwürdig, aber noch weit merkwürdiger, wenn man sie vergleicht.

Um

Um ein vollkommenes Verhältniſs zwiſchen zwei Objekten hervorzubringen, wird nicht nur erfodert, daſs die Einbildungskraft von einem zum andern durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Cauſſalität geleitet werde, ſondern auch, daſs es mit gleicher Leichtigkeit und Ungezwungenheit von dem zweiten zum erſten zurückgehe. Beim erſten Anblick kann dieſes eine nothwendige und unvermeidliche Folge zu ſeyn ſcheinen. Wenn ein Ding dem andern ähnlich iſt, ſo muſs das letztere auch nothwendig dem erſtern ähnlich ſeyn. Wenn ein Ding die Urſache des andern iſt, ſo iſt das andere Ding die Wirkung ſeiner Urſache. Eben ſo iſt es auch mit der Kontiguität: und da alſo das Verhältniſs allenthalben wechſelſeitig iſt, ſo könnte man denken, daſs die Rückkehr der Einbildungskraft von dem zweiten Objekte zum erſten, eben ſo natürlich ſeyn müſſe, als ihr Uebergang von dem erſten zum zweiten. Allein bei einer nähern Prüfung werden wir leicht unſern Irrthum entdecken. Denn wenn man annimmt, daſs das zweite Objekt auſser ſeinem wechſelſeitigen Verhältniſs zu dem erſten auch in einer eben ſo nahen Verbindung mit einem dritten ſtehe; ſo kehrt in dieſem Falle der Gedanke, der von dem erſten Objekte zu dem zweiten geht, nicht mit derſelben Leichtigkeit wieder zurück, obgleich das Verhältniſs daſſelbige bleibt; ſondern er wird auſserordentlich leicht zu dem dritten Objekte geleitet, vermittelſt des neuen Verhältniſſes, welches ſich darſtellt, und der Einbildungskraft einen neuen Stoſs ertheilt. Dieſes neue

Ver-

Verhältnifs fchwächt alfo das Band zwifchen dem erften und zweiten Objekte. Die Phantafie ift fchon vermöge ihrer Natur fchwankend und unbeftändig; und betrachtet allemal zwei Objekte als ftärker mit einander verknüpft, wo fie den Weg vor- und rückwärts gleich leicht findet, als wenn der Uebergang blos bei einer diefer Bewegung leicht ift. Die doppelte Bewegung ift eine Art eines doppelten Bandes, und verbindet die Objekte auf die engfte und innigfte Weife zufammen.

Die zweite Heirath der Mutter trennt das Verhältnifs des Kindes und der Aeltern nicht; und diefes Verhältnifs ift hinreichend meine Einbildungskraft von mir felbft zu ihr, mit der gröfsten Gemächlichkeit und Leichtigkeit zu bringen. Aber wenn nun die Einbildungskraft bis hieher gekommen ift, fo findet fie ihr Objekt mit fo vielen andern Verhältniffen umgeben, welche ihre Kraftäufserung erfodern, dafs fie nicht weifs, welches fie vorziehen foll, und dafs fie in Verlegenheit ift, welches neue Objekt fie zuerft ergreifen foll. Die Bande des Intereffes und der Pflicht binden fie an eine andere Familie, und verhindern die Rückkehr der Phantafie von ihr zu mir, welche nöthig feyn würde die Vereinigung recht feft zu machen. Das Vorftellungsvermögen behält den Schwung nicht länger, der nöthig ift, feine Leichtigkeit vollkommen zu behalten, und feine Neigung zum Wechfel zu befriedigen. Es geht leicht vorwärts, kehrt aber fchwer wieder zurück; und durch diefe Unterbrechung wird das Verhältnifs

fehr

ſehr geſchwächt, welches nicht ſeyn würde, wenn der Weg von beiden Seiten leicht und offen wäre.

Um nun einen Grund anzugeben, warum dieſe Wirkung bei der zweiten Verheirathung eines Vaters nicht in gleichem Grade erfolgt: ſo müſſen wir daran denken, was wir ſchon oben bewieſen haben, daſs obgleich die Einbildungskraft leicht von der Anſchauung eines geringern Objekts zu einem gröſſern übergehet, ſie dennoch nicht mit eben der Leichtigkeit von dem gröſsern zum kleinern zurückgehet. Wenn meine Einbildungskraft von mir ſelbſt zu meinem Vater gehet, ſo gehet ſie nicht ſo leicht von ihm zu ſeiner zweiten Frau, und betrachtet ihn nicht als ein Mitglied einer verſchiedenen Familie, ſondern er wird immer noch als das Haupt derjenigen Familie angeſehen, von welcher ich ſelbſt ein Theil bin. Seine Wichtigkeit verhindert den leichten Uebergang der Gedanken von ihm zu ſeiner Frau, aber er hält dennoch den Weg für eine Rückkehr zu mir ſelbſt an dem Verhältniſſe des Kindes und der Eltern offen. Er iſt nicht in die neue Verwandtſchaft, die er erlangt hat, verſunken; und die doppelte Bewegung, oder der Schwung der Gedanken iſt noch leicht und natürlich. Vermittelſt dieſer Nachſicht der Phantaſie in ihrer Unbeſtändigkeit behält die Verbindung des Kindes und des Vaters noch ſeine volle Gewalt und Einfluſs.

Eine Mutter hält ihre Verbindung mit ihrem Sohne nicht für geſchwächt, weil ſie ſie mit ihrem Ehemanne getheilt hat: und ein Sohn nicht die ſei-

nige mit einen von ſeinen Eltern, weil er auch mit einem Bruder verknüpft iſt. Das dritte Objekt iſt hier eben ſowohl mit dem erſten als mit dem zweiten verbunden; ſo daſs die Einbildungskraft bei allen mit der gröſsten Leichtigkeit geht und kömmt.

Fünfter Abſchnitt.

Von unſerer Hochachtung gegen Reiche und Mächtige.

Nichts iſt fähiger uns mit Achtung gegen eine Perſon zu erfüllen, als ſeine Macht und Reichthum; oder mit Verachtung, als ſeine Armuth und Schwäche: und da Achtung und Verachtung als Arten der Liebe und des Haſſes angeſehen werden müſſen, ſo wird hier ein ſchicklicher Ort ſeyn, dieſe Erſcheinungen zu erklären.

Hier ereignet es ſich nun glücklicherweiſe, daſs die gröſste Schwierigkeit nicht darinne beſteht, ein Princip zu entdecken, das fähig wäre, eine ſolche Wirkung hervorzubringen, ſondern unter den verſchiedenen, die ſich anbieten, die hauptſächlichſte und herrſchende Urſach herauszuwählen. Das Vergnügen, welches wir an den Reichthümern anderer finden, und die Achtung, welche wir gegen die Beſitzer haben, kann drei verſchiedenen Urſachen beigemeſſen werden. Erſtlich den Objekten, welche ſie beſitzen: wie Häuſer, Gärten, Equipage; denn da dieſe an ſich ſelbſt angenehm ſind

ſind, ſo bringen ſie auch nothwendigerweiſe eine Empfindung des Vergnügens in jedem hervor, der ſie betrachtet oder anſieht. Zweitens, der Erwartung des Vortheils von den Reichen und Mächtigen, wenn wir an ihren Beſitzungen Theil nehmen. Drittens, der Sympathie, welche macht, daſs wir an dem Vergnügen eines jeden, der uns nahe iſt, Theil nehmen. Alle dieſe Urſachen können zuſammen das gegenwärtige Phänomen hervorbringen. Die Frage iſt, welcher von ihnen wir daſſelbe hauptſächlich zuſchreiben ſollen.

Es iſt gewiſs, daſs das erſte Princip, nemlich der Gedanke an angenehme Objekte, einen gröſsern Einfluſs hat, als man dem erſten Anblicke nach, ſich einbilden ſollte. Wir denken ſelten an etwas Schönes oder Häſsliches, Angenehmes oder Unangenehmes, ohne eine Empfindung des Vergnügens oder Miſsvergnügens; und obgleich dieſe Empfindungen bei unſrer gemeinen und gleichgültigen Art zu denken nicht ſehr zum Vorſchein kommen, ſo iſt es doch leicht, ſie beim Leſen oder bei der Unterredung zu entdecken. Witzige Köpfe ſuchen das Geſpräch allemal auf Gegenſtände zu lenken, welche für die Einbildungskraft unterhaltend ſind; und Dichter ſtellen nie Objekte auf, welche nicht von gleicher Natur wären. Phillips hat den Cyder zu der Materie eines vortrefflichen Gedichts erwählt. Bier würde nicht ſo geſchickt dazu geweſen ſeyn, da es weder für den Geſchmack, noch für das Auge ſo viel Annehmlichkeit hat. Aber er

würde gewifs den Wein beiden vorgezogen haben, wenn ihm fein Vaterland ein fo angenehmes Getränk dargeboten hätte. Wir können hieraus lernen, dafs alles, was den Sinnen angenehm ift, auch gewiffermafsen der Einbildungskraft gefällt, und dem Vorftellungsvermögen ein Bild von demjenigen Vergnügen zuführt, welches es gewährt, wenn es wirklich auf die körperlichen Organe wirkt.

Aber obgleich diefe Gründe uns jene Feinheit der Einbildungskraft unter den Urfachen der Achtung, die wir Reichen und Mächtigen erweifen, begreiflich machen können, fo find doch viele andre Gründe, die uns abhalten, fie als die einzige oder hauptfächlichfte Urfache anzufehen. Denn da die Begriffe des Vergnügens blos vermittelft ihrer Lebhaftigkeit, welche macht, dafs fie nahe an die Impreffionen grenzen, einen Einflufs haben können, fo ift es fehr natürlich, dafs folche Begriffe diefen Einflufs haben werden, welche durch die mehreften Umftände begünftiget find, und fchon durch ihre Natur, leicht, ftark und lebhaft werden; fo wie unfre Begriffe von den Leidenfchaften und Empfindungen der menfchlichen Gefchöpfe. Jedes menfchliche Wefen ift uns ähnlich, und hat hierdurch vor jedem andern Objekte einen grofsen Vorzug, wenn es auf die Einbildungskraft wirkt.

Wenn wir aufserdem die Natur diefes Vermögens, und den grofsen Einflufs, welchen alle Verhältniffe auf daffelbe haben, in Erwägung ziehen, fo werden wir uns leicht überzeugen, dafs obgleich

die

die Begriffe von angenehmen Weinen, Muſik oder Gärten den reichen Mann ergötzen, lebhaft und angenehm werden, die Phantaſie doch nicht bei ihnen ſtehen bleiben, ſondern ihren Blick auf die mit dieſen Dingen in Verbindung ſtehendem Objekte richten wird; und hauptſächlich auf die Perſon, welche ſie beſitzt. Und dieſes iſt um ſo natürlicher, da der angenehme Begriff oder das Bild vermittelſt ſeiner Beziehung auf das Objekt, hier eine Leidenſchaft gegen die Perſon hervorbringt; ſo daſs die Einbildung unvermeidlich zu der urſprünglichen Vorſtellung kommen muſs, da ſie das Objekt der abgeleiteten Leidenſchaft ausmacht. Aber wenn ſie zu der urſprünglichen Vorſtellung kömmt, und ihr Gegenſtand, als einer, der dieſe angenehmen Objekte genieſst, betrachtet wird, ſo iſt eigentlich die Sympathie die Urſache dieſer Leidenſchaft; und das dritte Princip iſt ſtärker und allgemeiner als das erſte.

Hierbei bedenke man noch, daſs Reichthum und Macht ganz allein, ſelbſt wenn ſie nicht angewendet werden, natürlicherweiſe Achtung und Ehrfurcht verurſachen: und daſs folglich dieſe Leidenſchaften nicht von dem Begriffe ſchöner oder angenehmer Objekte entſtehen. Es iſt wahr, Geld enthält eine Art von Vorſtellung ſolcher Objekte in ſich, da es Macht gewährt, dieſelben zu erhalten; und um deswillen kann man es immer noch für geſchickt halten, ſolche angenehme Bilder herbeizuführen, welche die Leidenſchaften erwecken können.

nen. Da aber dieſe Ausſicht ſehr entfernt iſt, ſo iſt es für uns natürlicher, ein nahes Objekt anzunehmen, nemlich das Vergnügen, welches dieſe Macht der Perſon gewähret, die ſie beſitzet. Und hiermit werden wir noch mehr zufrieden ſeyn, wenn wir bedenken, daſs Reichthümer nur durch den Willen deſſen, der ſie anwendet, Güter des Lebens ſind; und daſs ſie alſo ihrer Natur nach einen Begriff der Perſon mit einſchlieſsen, und nicht ohne eine Art von Sympathie mit ſeinen Empfindungen und Vergnügungen betrachtet werden können.

Dieſes können wir durch eine Bemerkung beſtätigen, welche einigen vielleicht zu ſubtil und zu fein ſcheinen wird. Ich habe nemlich ſchon oben bemerkt, daſs Macht oder Kraft, ſofern ſie von ihrer Wirkung unterſchieden wird, entweder überall gar nichts bedeuten kann, oder ſie iſt nichts als die Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit der Exiſtenz; wodurch ein Objekt ſich der Realität nähert, und einen merklichen Einfluſs auf die Seele hat. Ich habe ferner bemerkt, daſs dieſe Annäherung, vermittelſt einer Illuſion der Phantaſie viel gröſser zu ſeyn ſcheint, wenn wir die Macht ſelbſt beſitzen, als wenn ſie ein andrer hat; und daſs in dem erſtern Falle die Objekte die Grenze der Realität ganz nahe zu berühren ſcheinen, und uns eben ſo viel Vergnügen verſchaffen, als wenn ſie ſchon wirklich in ihrem Beſitz wären. Nun behaupte ich, daſs wenn wir eine Perſon wegen ihres Reichthums ſchätzen, wir

wir diefe Gefinnung des Eigenthümers annehmen müffen, und dafs ohne eine folche Sympathie der Begriff der angenehmen Objekte, zu deffen Hervorbringung fie ihm das Vermögen geben, nur einen fehr fchwachen Einflufs auf uns hat. Ein Geiziger wird wegen feines Geldes gefchätzt, ob er gleich kaum ein Vermögen befitzt; das heifst, obgleich kaum eine Wahrfcheinlichkeit oder felbft eine Möglichkeit da ift, dafs er es zur Erwerbung der Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens anwenden wird. Ihm allein fcheint diefes Vermögen vollkommen und ganz; und wir müffen alfo feine Meinungen durch Sympathie annehmen, ehe wir einen ftarken und lebhaften Begriff von diefem Vergnügen haben, oder ihn wegen derfelben fchätzen können.

So haben wir gefunden, dafs das erfte Princip, nemlich der angenehme Begriff folcher Objekte, deren Befitz uns Reichthümer zufichert, fich gröfstentheils in das dritte auflöfst, und zur Sympathie mit der Perfon wird, welche wir fchätzen oder lieben. Lafst uns nun das zweite Princip prüfen, nemlich die angenehme Erwartung des Vortheils, und fehen, was wir ihm mit Recht für eine Kraft zufchreiben können.

Es ift bekannt, dafs obgleich Reichthum und Anfehen ohne Zweifel ihrem Befitzer ein Vermögen geben, uns zu dienen, dennoch diefes Vermögen nicht auf diefelbe Art angefehen werden kann,

wie dasjenige, welches ſie ihm geben, ſich ſelbſt zu vergnügen, und ſeine eignen Wünſche zu befriedigen. Die Selbſtliebe vereinigt im letztern Falle das Vermögen und die Ausübung deſſelben ſehr nahe mit einander; aber um eine ähnliche Wirkung in dem erſtern hervorzubringen, müſſen wir vorausſetzen, daſs eine freundſchaftliche Geſinnung und ein guter Wille mit dem Reichthum verbunden ſey. Ohne dieſen Umſtand iſt es ſchwer zu begreifen, worauf wir unſre Hoffnung des Vortheils von dem Reichthume andrer gründen wollen, obgleich nichts gewiſſer iſt, als daſs wir den Reichen ſchätzen und ehren, ſelbſt ehe wir in ihm eine ſo günſtige Neigung gegen uns entdecken.

Aber ich gehe hierin noch weiter und bemerke, daſs wir die Reichen und Mächtigen nicht nur dann ehren, wenn ſie gar keine Neigung uns zu dienen blicken laſſen, ſondern auch, wenn wir uns ſo weit auſser der Sphäre ihrer Wirkſamkeit befinden, daſs man ſchlechterdings nicht annehmen kann, daſs ſie dieſes Vermögen haben. Kriegsgefangene werden allemal mit einer Achtung behandelt, die ihrem Stande angemeſſen iſt; und es iſt gewiſs, daſs die Reichthümer den Stand einer Perſon ſehr mit beſtimmen helfen. Wenn Geburt und Stand hierzu etwas beitragen, ſo giebt uns dieſes einen Beweis von derſelbigen Art. Denn was nennen wir anders einen Mann von Geburt, als einen ſolchen, der von einer langen Reihe reicher und mächtiger Vorfahren abſtammt, und der unſre Achtung durch

ſeine

ſeine Verbindung mit Perſonen erwirbt, die wir ſchätzen? ſeine Ahnen werden alſo, ob ſie gleich todt ſind, in einem gewiſſen Maaſse wegen ihrer Reichthümer geſchätzt, und folglich ohne alle Erwartung eines Vortheils von ihnen.

Aber wir brauchen nicht einmal bis zu Kriegsgefangenen und Todten zu gehen, um Beiſpiele dieſer uneigennützigen Schätzung der Reichen zu finden. Laſst uns nur mit einer geringen Aufmerkſamkeit ſolche Erſcheinungen bemerken, die uns im gemeinen Leben und im Umgange vorkommen. Wenn ein Mann, der ſelbſt ein anſehnliches Vermögen beſitzt, in eine Geſellſchaft von Fremden tritt, ſo behandelt er ſie gewöhnlicherweiſe mit verſchiedenen Graden von Höflichkeit und Achtung, ſo wie er von ihrem verſchiedenen Vermögen und Ständen unterrichtet iſt; ob es gleich unmöglich iſt, daſs er ſich von ihnen einen Vortheil verſprechen kann, da er ihn vielleicht nicht einmal annehmen würde. Einen Reiſenden läſst man allenthalben in die Geſellſchaft und begegnet ihm mit Höflichkeit, nach dem Maaſse, als ſein Gefolge und ſeine Equipage ihn als einen Mann von groſsem oder mittelmäſsigem Vermögen ankündigen. Kurz, der verſchiedene Rang unter den Menſchen wird gröſstentheils durch Reichthümer beſtimmt, und dieſes ſowohl bei Höhern als bei Niedrigern, bei Fremden als bei Bekannten.

Gegen dieſe Gründe kann man allerdings eine Antwort aus dem Einfluſſe der allgemeinen Regeln

geln hernehmen. Man kann fagen, dafs wenn man einmal gewohnt ift Schutz und Beiftand von Reichen und Mächtigen zu erwarten und fie deshalb zu fchätzen, man diefelbigen Empfindungen auch auf folche ausdehnt, die ihnen in ihrem Schickfale ähnlich find, ob wir gleich von ihnen niemals einen Vortheil zu hoffen haben. Die allgemeine Regel behält doch die Oberhand, und lenkt die Einbildungskraft gerade fo zur Leidenfchaft, als wenn ihr eigenthümliches Objekt real wäre und exiftirte.

Dafs aber diefes Princip hier nicht ftatt findet, wird leicht erhellen, wenn wir erwägen, dafs, um eine allgemeine Regel feftzufetzen, und fie über ihre eigenthümlichen Grenzen auszudehnen, eine gewiffe Gleichförmigkeit in unfrer Erfahrung und ein gröfserer Ueberflufs folcher Fälle erfordert wird, welche der Regel gemäfs find, als welche ihr widerfprechen. Aber hier ift der Fall ganz anders. Von hundert Menfchen, die reich und wohlhabend find und mit denen ich zufammenkomme, ift vielleicht nicht ein einziger, von dem ich Vortheile erwarten kann; fo dafs die Gewohnheit im gegenwärtigen Falle unmöglich das Obergewicht behalten kann.

Im Ganzen bleibt alfo nichts übrig, was uns eine Achtung gegen Reichthum und Macht, und eine Verachtung gegen Armuth und Schwäche, beibringen könnte, aufser das Princip der Sympathie, wodurch wir die Gefinnungen des Reichen und Armen annehmen und an ihrer Luft und Unluft Theil nehmen. Reichthümer verfchaffen ihrem Befitzer Vergnü-

gnügen; und dieſes Vergnügen wird dem Beobachter durch die Einbildungskraft mitgetheilt, welche einen Begriff erzeugt, der der urſprünglichen Impreſſion an Stärke und Lebhaftigkeit ähnlich iſt. Dieſer angenehme Begriff oder Impreſſion iſt mit Liebe verknüpft, welche eine angenehme Leidenſchaft iſt. Sie kommt von einem denkenden mit Bewuſstſeyn begabten Weſen und dieſes iſt das eigentliche Objekt der Liebe. Aus dieſem Verhältniſſe der Impreſſionen und der Identität der Begriffe entſteht meiner Hypotheſe gemäſs die Leidenſchaft.

Die beſte Art, uns mit dieſer Meinung zu vereinigen, iſt, einen allgemeinen Ueberblick auf das Univerſum zu werfen, und die Macht der Sympathie durch die ganze thieriſche Schöpfung, ingleichen die leichte Mittheilung der Empfindungen und Gedanken der denkenden Weſen untereinander zu bemerken. In allen Geſchöpfen, die nicht andre freſſen und nicht von heftigen Leidenſchaften regiert werden, iſt ein groſses Verlangen nach Geſellſchaft ſichtbar, welches ſie zuſammen verbindet, ohne einige Ausſicht auf die Vortheile, die aus ihrer Vereinigung entſpringen können. Noch ſichtbarer iſt dieſes insbeſondere an dem Menſchen, welcher dasjenige Geſchöpf in der Welt iſt, der das heiſseſte Verlangen nach Geſellſchaft hat, und der auf das vortheilhafteſte für ſie eingerichtet iſt. Wir können keinen Wunſch haben, der nicht eine Beziehung auf die Geſellſchaft hätte. Eine vollkommene Einſamkeit iſt vielleicht die gröſste Strafe, die man erſinnen kann.

Jedes

Jedes Vergnügen ist schwächer, wenn man es entfernt von Gesellschaft geniessen muss, und jeder Schmerz wird da grausamer und unerträglicher. Was uns auch für andere Leidenschaften bewegen mögen; Stolz, Ehrsucht, Geiz, Neugierde, Rache oder Wollust; die Seele oder das belebende Princip derselben ist allemal die Sympathie; und sie würden keine Kraft haben, wenn wir von den Gedanken und Gesinnungen anderer gänzlich abgezogen wären. Lasst sich alle Kräfte und Elemente der Natur vereinigen, einem Menschen zu dienen und ihm zu gehorchen: Die Sonne gehe nach seinem Befehle auf und unter: die See und die Flüsse sollen sich nach seinem Wohlgefallen bewegen, und die Erde gebe ihm freiwillig alles, was ihm nützlich oder angenehm seyn kann: er wird dennoch unglücklich seyn, wenn ihr ihm nicht wenigstens einen Menschen gebt, mit dem er seine Glückseligkeit theilen, und dessen Achtung und Freundschaft er geniessen kann.

Diesen Schluss aus einem allgemeinen Blicke auf die menschliche Natur, können wir noch durch einzelne Beispiele bestätigen, in welchen die Kraft der Sympathie vorzüglich merkwürdig ist. Die mehresten Arten von Schönheiten haben diesen Ursprung; und obgleich unser erstes Objekt ein empfindungsloses und unbelebtes Stück Materie ist, so bleiben wir doch selten dabei stehen, sondern wir richten unsern Blick auf seinen Einfluss auf empfindende und vernünftige Geschöpfe. Wenn jemand uns sein Haus oder Gebäude zeigt, so bemüht er sich besonders

ders uns unter andern auf die Bequemlichkeit der Zimmer, den Vortheil ihrer Lage und auf den kleinen Raum aufmerkſam zu machen, der durch die Treppen, Vorzimmer und Gänge verlohren gegangen iſt; und in der That iſt es auch einleuchtend, daſs der gröſste Theil der Schönheit in dieſen Stücken beſteht. Die Bemerkung der Bequemlichkeit macht uns Vergnügen, weil Bequemlichkeit eine Schönheit iſt. Aber wie macht ſie uns Vergnügen? unſer eigenes Intereſſe kömmt offenbar nicht im mindeſten ins Spiel; und da dieſes doch, ſo zu reden, eine Schönheit des Intereſſes und nicht der Form iſt, ſo muſs es uns blos durch die Mittheilung und durch unſer ſympathetiſches Gefühl mit dem Eigenthümer des Hauſes vergnügen. Wir nehmen durch die Kraft der Einbildung an ſeinem Intereſſe Theil, und fühlen eben das Vergnügen, welches die Objekte natürlicherweiſe in ihm verurſachen.

Dieſe Bemerkung erſtreckt ſich auf Tiſche, Stühle, Schränke, Kamine, Kutſchen, Sattel, Pflüge, und überhaupt auf jedes Werk der Kunſt; denn es iſt eine allgemeine Regel, daſs ihre Schönheit vornehmlich auf ihren Nutzen und auf ihre Tauglichkeit zu dem Zwecke, zu welchem ſie beſtimmt ſind, beruht. Aber dieſes iſt ein Vortheil, der blos den Eigenthümer angeht, und der fremde Zuſchauer kann durch nichts als durch Sympathie dafür Intereſſe haben.

Es iſt offenbar, daſs nichts ein Feld angenehmer macht, als ſeine Fruchtbarkeit, und daſs kaum irgend

irgend ein vortheilhafter Zierrath oder eine vortheilhafte Lage diefe Schönheit erfetzen kann. Mit einzelnen Bäumen und Pflanzen ift es eben fo, wie mit dem Felde, auf welchem fie wachfen. Ich weifs nicht, ob eine Ebene, die mit Dornen und Difteln überwachfen ift, an fich eben fo fchön feyn mag, als ein Hügel, der mit Weinftöcken oder mit Oelbäumen bedeckt ift; ob es gleich einem, der mit dem Werthe diefer Dinge bekannt ift, niemals fo fcheinen wird. Diefes ift aber blos eine Schönheit in der Einbildung, die keinen Grund in dem hat, was unfern Sinnen erfcheint. Fruchtbarkeit und Werth haben eine vollftändige Beziehung auf den Gebrauch; und diefer bezieht fich auf Reichthum und Ueberflufs; und ob wir gleich keine Hoffnung haben, daran Theil zu nehmen, fo ftellt fie uns doch die Phantafie fo lebhaft vor, dafs wir fie gewiffermafsen mit dem Eigenthümer theilen.

Keine Regel in der Mahlerei ift vernünftiger, als die, welche gebietet in den Figuren das Gleichgewicht zu beobachten, und fie mit der gröfsten Genauigkeit auf ihren eigenthümlichen Schwerpunkt zu ftellen. Eine Geftalt, welche hierin fehlerhaft ift, ift fehr unangenehm, weil fie die Begriffe von Fallen, Schmerz und Unluft erweckt: denn diefe Begriffe find peinlich, wenn fie durch die Sympathie einen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit erlangen.

Dabei bedenke man noch, dafs der hauptfächlichfte Theil der perfönlichen Schönheit, in einem gefunden und muntern Anfehen und einem folchen

Baue

Baue der Glieder besteht, der Stärke und Thätigkeit verspricht. Von diesem Begriffe der Schönheit läfst sich blos durch die Sympathie ein Grund angeben.

Ueberhaupt können wir bemerken, dafs die Seelen der Menschen sich gegen einander wie Spiegel verhalten, nicht nur, weil sie einander ihre Bewegungen mittheilen, sondern auch, weil solche Strahlen der Leidenschaften, Gesinnungen und Meinungen oft wieder zurückprallen, und nach und nach durch unmerkliche Grade verschwinden. So verursachet das Vergnügen, welches ein Reicher von seinen Besitzungen hat, wenn es auf den Zuschauer wirkt, Vergnügen und Achtung; wenn nun der Besitzer diese Gesinnungen merkt und mit ihnen sympathisirt, so vermehren sie wiederum sein Vergnügen; wirkt dieses nun noch einmal zurück, so wird es ein neuer Grund für Vergnügen und Achtung in dem Zuschauer. Es ist zuverläfsig ein ursprüngliches Wohlbehagen in den Reichthümern, das von dem Vermögen herrührt, welches sie geben, alle Annehmlichkeiten des Lebens zu geniefsen; und da dieses ihre wahre Natur und ihr Wesen ist, so mufs es die erste Quelle aller Leidenschaften seyn, welche aus ihm entstehen. Eine von den wichtigsten dieser Leidenschaften ist die Liebe, oder Achtung in andern, welche also von einer Sympathie mit dem Vergnügen des Besitzers herrührt. Aber der Besitzer hat auch noch ein zweites Vergnügen an den Reichthümern, welches von der Liebe und der Achtung entspringt, die er durch sie erlangt, und

dieses

dieſes Vergnügen iſt nichts als eine zweite Zurückſtrahlung jenes urſprünglichen Vergnügens, welches von ihm ſelbſt ausging. Dieſes abgeleitete Vergnügen der Eitelkeit wird zu einer der hauptſächlichſten Empfehlungen des Reichthums, und iſt der Hauptgrund, weshalb wir ſie entweder ſelbſt begehren oder in andern achten. Hier iſt alſo eine dritte Rückſtrahlung des urſprünglichen Vergnügens; die nach ihr folgenden Bilder und Reflexionen zu unterſcheiden, iſt ſehr ſchwer, weil ſie ſchwach ſind, und ſich unter einander verwirren.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Wohlwollen und dem Uebelwollen.

Man kann die Begriffe mit der Extenſion und Solidität der Materie, und die Impreſſionen, beſonders die von der Reflexion entſprungenen mit Farben, Geſchmacks- und Geruchsvorſtellungen und andern ſinnlichen Eigenſchaften vergleichen. Begriffe laſſen nie eine gänzliche Vereinigung zu, ſondern ſie ſind mit einer Art von Undurchdringlichkeit verſehen, wodurch ſie ſich einander ausſchlieſſen, und zwar durch ihre Verbindung, aber nie durch ihre Miſchung ein Ganzes ausmachen können. Dagegen ſind Impreſſionen und Leidenſchaften einer gänzlichen Vereinigung fähig, und können gleich den Farben ſo vollkommen zuſammen gemiſcht werden,

den, daſs die einzelnen ſich ſelbſt ganz verlieren, und blos die einförmige Impreſſion abändern, welche von dem Ganzen entſteht. Einige der ſeltſamſten Erſcheinungen der menſchlichen Seele rühren von dieſer Eigenſchaft der Leidenſchaften her.

Indem ich diejenigen Ingredienzien prüfe, welche einer Vereinigung mit Liebe und Haſs fähig ſind, fange ich an ein Miſsgeſchick inne zu werden, das gewiſſermaſsen jedes Syſtem der Philoſophie, womit bisher die Welt bekannt geworden iſt, getroffen hat. Man findet gemeiniglich, daſs wenn man vermittelſt einer beſondern Hypotheſe die Wirkungen der Natur erklären will; unter einer Anzahl von Erfahrungen, die genau mit den Principien, die wir befeſtigen wollen, übereinſtimmen, ſich immer irgend ein Phänomen findet, welches hartnäckiger iſt, und ſich nicht ſo leicht nach unſerm Zweck bequemen will. Daſs dieſes ſich in der Naturwiſſenſchaft oft zuträgt, darf uns nicht wundern. Das Weſen und die Zuſammenſetzung der äuſsern Körper iſt in ſo viele Dunkelheiten verhüllt, daſs wir uns nothwendig in unſern Schlüſſen oder vielmehr Vermuthungen über daſſelbe in Widerſprüchen und Ungereimtheiten verwickeln müſſen. Allein da die Vorſtellungen der Seele vollkommen bekannt ſind, und ich in meinen Schlüſſen über ſie alle nur mögliche Vorſicht angewandt habe, ſo habe ich immer gehofft, von ſolchen Widerſprüchen frei zu bleiben, die man bei jedem andern Syſteme antrifft. Was die Schwierigkeit anbetrifft, die ich gegenwär-

 tig

tig vor Augen habe, so ist sie keinesweges meinem Systeme entgegen; sondern weicht nur ein wenig von der Simplicität ab, welche bisher die vorzüglichste Schönheit und Stärke desselben ausgemacht hat.

Die Leidenschaften der Liebe und des Hasses sind immer bei dem Wohlwollen und Uebelwollen, oder vielmehr mit ihnen verknüpft. Diese Verknüpfung ist es, welche diese Leidenschaften von Stolz und Demuth unterscheidet. Denn Stolz und Demuth sind reine Bewegungen in der Seele, sie werden von keiner Begierde begleitet, und reizen uns nicht unmittelbar zur Handlung. Aber die Liebe und der Hass sind sich nicht selbst genug, und bleiben nicht bei der Bewegung stehen, welche sie hervorbringen, sondern treiben das Gemüth noch zu etwas anderm hin. Mit der Liebe ist jederzeit ein Verlangen nach der Glückseligkeit der geliebten Person, und ein Abscheu vor ihrem Elende verknüpft: so wie umgekehrt der Hass ein Verlangen nach dem Unglück und einen Abscheu vor der Glückseligkeit der gehassten Person hervorbringt. Ein so merkwürdiger Unterschied zwischen diesen zwei Klassen der Leidenschaften, des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Hasses, die in so vielen andern Stücken mit einander übereinstimmen, verdient unsre Aufmerksamkeit.

Die Verbindung dieses Verlangens und Abscheues mit der Liebe und dem Hasse kann aus zwei verschiedenen Hypothesen erklärt werden. Die erste

ist,

iſt, daſs Liebe und Haſs nicht nur eine Urſache haben, die ſie erweckt, nemlich Luſt und Unluſt; und ein Objekt, worauf ſie gerichtet ſind, nemlich eine Perſon oder ein denkendes Weſen; ſondern auch einen Zweck, den ſie zu erreichen bemüht ſind, nemlich das Glück oder das Unglück der geliebten oder gehaſsten Perſon. Alle dieſe Geſichtspunkte unter einander gemiſcht, geben nur eine Leidenſchaft. Nach dieſer Theorie iſt die Liebe nichts anders als das Verlangen nach der Glückſeligkeit, und der Haſs das Verlangen nach dem Elende einer andern Perſon. Verlangen und Abſcheu machen die eigentliche Natur der Liebe und des Haſſes aus. Sie ſind nicht nur von ihnen unzertrennlich, ſondern dieſelben.

Aber dieſes iſt offenbar der Erfahrung entgegen. Denn ob es gleich gewiſs iſt, daſs wir nie einen Menſchen lieben, ohne ſeine Glückſeligkeit zu wollen, und nie einen haſſen, ohne ſein Glück zu wünſchen, ſo entſtehen doch dieſe Wünſche blos bei den Begriffen des Glücks oder Unglücks unſers Freundes oder Feindes, wenn ſie in der Einbildung vorgeſtellt werden, und ſind der Liebe und dem Haſſe nicht abſolut weſentlich. Sie ſind die gewöhnlichſten und natürlichſten Empfindungen dieſer Leidenſchaften. Die Leidenſchaften können ſich auf hunderterlei Art ausdrücken, und eine beträchtliche Zeit beſtehen, ohne daſs wir an das Glück oder Unglück ihrer Objekte denken; welches deutlich beweiſet, daſs dieſe Wünſche weder mit Liebe oder

Hafs einerlei find, noch ein wefentliches Stück derfelben ausmachen.

Wir können alfo fchliefsen, dafs Wohlwollen und Uebelwollen von Liebe und Hafs verfchiedene Leidenfchaften find, die nur durch die natürliche Einrichtung des Gemüths verbunden werden. So wie die Natur dem Körper gewiffe Begierden und Neigungen zugetheilt hat, die fie nach der Lage der flüffigen oder feften Theile ftärkt, fchwächt, oder ändert; eben fo hat fie es auch mit der Seele gemacht. So wie Liebe oder Hafs in uns ift, fo entfteht das korrefpondirende Verlangen nach dem Glück oder Unglück der Perfon, welche das Objekt diefer Leidenfchaften ift, in der Seele, und ändert fich mit jeder Veränderung diefer entgegengefetzten Leidenfchaften. Diefe Ordnung der Dinge ift in Abftrakto betrachtet nicht nothwendig. Liebe und Hafs können auch ohne folche Wünfche wirklich feyn, oder ihre befondere Verknüpfung hätte ein ganz umgekehrtes Verhältnifs haben können. Wenn es der Natur gefallen hätte, fo hätte die Liebe eben die Wirkung haben können, als der Hafs und umgekehrt. Ich fehe keinen Widerfpruch darinne, wenn ich annehme, dafs mit der Liebe ein Verlangen Unglück, und mit dem Haffe ein Verlangen Glück hervorzubringen verbunden fey. Wenn die Empfindung der Leidenfchaft und des Verlangens einander entgegengefetzt ift, fo hätte die Natur die Empfindung ändern können, ohne das Beftreben

ben des Verlangens zu ändern, und hierdurch würde ſie ſie mit einander verträglich gemacht haben.

Siebenter Abſchnitt.

Von dem Mitleiden.

Ob aber gleich das Verlangen nach dem Glück oder Unglück anderer, nach dem Maaſs der Liebe oder des Haſſes, die wir gegen ſie haben, als ein willkührlicher und urſprünglicher Inſtinkt in unſre Natur gepflanzt iſt, ſo finden wir doch, daſs er bei vielen Gelegenheiten nachgemacht werden und aus abgeleiteten Principien entſtehen kann. Mitleiden iſt eine Betrübniſs, und Bosheit eine Freude über das Unglück anderer, ohne daſs Freundſchaft oder Feindſchaft dieſe Betrübniſs oder Freude veranlaſſen. Wir haben ſelbſt mit fremden und ſolchen Perſonen Mitleiden, die uns vollkommen gleichgültig ſind: und wenn unſer böſer Wille gegen einen andern von Verdruſs oder Beleidigung herrührt, ſo iſt es, eigentlich zu reden, nicht Bosheit, ſondern Rache. Aber wenn wir dieſe Leidenſchaften des Mitleids und der Bosheit prüfen, ſo werden wir finden, daſs ſie abgeleitet ſind, und von urſprünglichen Leidenſchaften entſtehen, welche durch einen beſondern Gang der Denk- und Einbildungskraft modificirt ſind.

Die

Die Leidenſchaft des Mitleidens wird man leicht aus der vorhergehenden Betrachtung über die Sympathie erklären können. Wir haben einen lebhaften Begriff von einem jeden Dinge, das mit uns im Verhältniſſe ſteht. Alle menſchliche Geſchöpfe ſtehen mit uns durch die Aehnlichkeit im Verhältniſſe. Ihre Perſonen, folglich auch ihr Intereſſe, ihre Leidenſchaften, ihr Vergnügen und Miſsvergnügen, muſs uns auf eine lebhafte Art treffen, und eine Bewegung hervorbringen, die einer urſprünglichen Vorſtellung ähnlich iſt; weil ein lebhafter Begriff ſehr leicht in eine Impreſſion verwandelt wird. Wenn dieſes im Allgemeinen wahr iſt, ſo muſs es um ſo mehr von der Traurigkeit und der Sorge gelten. Dieſe haben immer einen ſtärkern und dauerhaftern Einfluſs, als ein Vergnügen oder ein Genuſs.

Ein Zuſchauer eines Trauerſpiels geht durch eine lange Reihe von Beſorgniſſen, Schreck, Unwillen und andere Leidenſchaften hindurch, welche der Dichter in den Perſonen, die er einführt, vorſtellt. Da nun viele Trauerſpiele ſich glücklich endigen, und kein vorzügliches Trauerſpiel, ohne einigen Glückswechſel in ſich zu enthalten, gedacht werden kann, ſo muſs der Zuſchauer mit allen dieſen Veränderungen ſympathiſiren, und die erdichtete Freude eben ſowohl als jede andere Leidenſchaft annehmen. Wenn man daher nicht behauptet, daſs jede beſondere Leidenſchaft durch eine beſondere urſprüngliche Beſchaffenheit mitgetheilt wird, und nicht

nach

nach der obigen Erklärung aus dem allgemeinen Princip der Sympathie abgeleitet werden kann, ſo muſs man geſtehen, daſs ſie alle aus dieſem Grunde entſtehen. Eine in dieſem Stücke auszunehmen, muſs höchſt ungereimt ſcheinen. Da ſie alle anfänglich in dem Gemüthe der einen Perſon gegenwärtig ſind, und nachher in dem Gemüthe eines andern erſcheinen; und da die Art ihrer Erſcheinung, erſt als ein Begriff und dann als eine Impreſſion in jedem Falle dieſelbige iſt, ſo muſs der Uebergang von einem und eben demſelben Grunde herrühren. Ich bin wenigſtens ſicher, daſs dieſes Raiſonnement ſowohl in der Philoſophie der Natur, als im gemeinen Leben, als gewiſs und zuverläſſig angeſehen werden kann.

Noch ein Beweis, daſs das Mitleiden ſeinen Grund in der Einbildungskraft hat, iſt, daſs es groſsentheils von der Nähe und ſelbſt von dem Anblicke des Objekts abhängt, nicht zu gedenken, daſs Weiber und Kinder dem Mitleiden am meiſten unterworfen ſind, als welche durch dieſes Vermögen am meiſten geführt werden. Dieſelbige Schwachheit, welche macht, daſs ſie bei einem entblöſsten Degen in Ohnmacht fallen, wenn ſie es auch gleich in der Hand ihres beſten Freundes ſehen, macht auch, daſs ſie gegen diejenigen ein auſserordentliches Mitleiden fühlen, welche ſie in Schmerz oder Betrübniſs ſehen. Solche Philoſophen, welche dieſe Leidenſchaft von, ich weiſs nicht was für ſubtilen Reflexionen über die Unbeſtändigkeit des Glücks und von dem Gedanken herleiten, daſs unſer Weſen

eben folchen Vorfällen, als wir vor uns fehen, unterworfen wäre, werden finden, dafs diefe Bemerkung, fo wie eine grofse Menge anderer, welche leicht anzuführen wären, ihnen ganz entgegen ift.

Nur eine fehr feltfame Erfcheinung diefer Leidenfchaft müffen wir noch bemerken, welche darinne befteht, dafs die mitgetheilte Leidenfchaft der Sympathie zuweilen noch mehr Stärke von der Schwäche ihres Urbildes enthält, und felbft durch einen Uebergang von Leidenfchaften entftehen kann, die gar nicht exiftiren. So, wenn ein Menfch einen ehrenvollen Poften erhält, oder ein grofses Vermögen erbt, fo freuen wir uns um defto mehr über fein Glück, je weniger er es zu fühlen fcheint, und je mehr Gleichmuth und Gleichgültigkeit er im Genuffe deffelben zeigt. Und eben fo wird ein Mann, der durch die Unglücksfälle nicht niedergefchlagen wird, gerade wegen feiner Standhaftigkeit am meiften bedauert; und wenn die Tugend feiner Geduld fo weit ginge, dafs er dadurch alle unangenehme Empfindung wegfchaffen könnte, fo würde unfer Mitleiden dadurch nur um fo ftärker werden. Wenn ein Mann von Verdienft, in ein der gemeinen Meinung nach grofses Unglück fällt, fo machen wir uns einen Begriff von feinem Zuftande; unfre Phantafie führt uns von der Urfache zu ihrer gewöhnlichen Wirkung, wir machen uns erft einen lebhaften Begriff von feinem Kummer, und fühlen eine Impreffion davon, und überfehen die Gröfse des Geiftes, die ihn über folche Bewegungen erhebt,

gänz-

gänzlich, oder ziehen diefe nur fo weit in Erwägung, als fie unfre Bewunderung, Liebe und Zärtlichkeit gegen ihn vermehren kann. Erfahrung lehrt uns, dafs diefer oder jener Grad der Leidenfchaft auch gewöhnlich mit diefem oder jenem Unglücke verbunden ift; und ob es gleich im gegenwärtigen Falle eine Ausnahme ift, fo wird unfre Einbildungskraft doch durch die allgemeine Regel afficirt, und macht, dafs wir uns einen lebhaften Begriff von der Leidenfchaft machen, oder vielmehr die Leidenfchaft in eben dem Maafse fühlen, als wenn die Perfon wirklich durch fie bewegt würde. Aus eben diefen Gründen fchämen wir uns auch der Aufführung folcher, welche fich in unfrer Gegenwart thöricht betragen; diefe Schaam überfällt uns, wenn fie gleich gar keine Empfindung von Schaam zeigen, und nicht das mindefte Bewufstfeyn von ihrer Thorheit zu haben fcheinen. Alles diefes rührt von der Sympathie her; aber fie ift partheiifch, und betrachtet ihre Objekte nur von einer Seite, ohne die andere zu erwägen, welche den entgegengefetzten Erfolg haben und diejenige Bewegung, welche von dem erften Anfcheine entfteht, ganz zerftreuen würde.

Wir haben fogar Beifpiele, wo Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit im Unglück unfer Intereffe für den Unglücklichen vermehrt, wenn auch gleich die Gleichgültigkeit nicht von Tugend und Geiftesgröfse herrührt. Ein Mord wird für weit ftrafbarer gehalten, wenn er an Perfonen, die im

Schlafe

Schlafe oder in vollkommener Sicherheit waren, verübt iſt; ein junger Prinz, der als Gefangener in die Hände ſeiner Feinde geräth, wird, wie ein jeder Geſchäftskundige weiſs, um ſo mehr bedauert, je weniger er ſein unglückliches Schickſal fühlt. Da wir hier ſelbſt mit der elenden Lage der Perſon bekannt ſind, ſo erhalten wir dadurch einen lebhaften Begriff und eine Empfindung von der Angſt, welches die Leidenſchaft iſt, die gewöhnlich mit einem ſolchen Zuſtande verknüpft iſt; und dieſer Begriff wird noch lebhafter, und die Empfindung noch heftiger durch den Kontraſt mit der Sicherheit und Gleichgültigkeit, welche wir an der Perſon ſelbſt bemerken. Jeder Kontraſt wirkt auf die Einbildungskraft, beſonders wenn er von dem Subjekte vorgeſtellt wird; und das Mitleiden hängt ganz und gar von der Einbildungskraft ab *).

*) Allen Zweideutigkeiten vorzubeugen, muſs ich bemerken, daſs wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtniſſe entgegenſetze, ich überhaupt die Fähigkeit darunter verſtehe, welche unſere ſchwächern Begriffe darſtellt. In allen andern Stellen, und hauptſächlich da, wo ſie dem Verſtande entgegengeſetzt wird, verſtehe ich daſſelbige Vermögen darunter, auſser unſre demonſtrativen und wahrſcheinlichen Schlüſſe,

Achter Abſchnitt.

Von der Bosheit und dem Neide.

Jetzt kommen wir zur Erklärung der Leidenſchaft der **Bosheit** oder der Schadenfreude, welche den Wirkungen des Haſſes ſo nachahmt, wie das Mitleiden den Wirkungen der Liebe; ſie verurſacht uns Freude über die Leiden und Unglücksfälle anderer, ohne daſs ſie uns Unrecht oder Leid zugefügt hätten.

Die Menſchen werden ſo wenig in ihren Geſinnungen und Meinungen durch Vernunft regiert, daſs ſie jederzeit die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrer innern Güte und wahren Werth beurtheilen. Wenn die Seele einmal einen gewiſſen Grad von Vollkommenheit betrachtet, oder daran gewöhnt iſt, ſo macht alles, was gerade dieſe Vollkommenheit nicht hat, wenn es gleich übrigens einen reellen Werth hat, eben den Eindruck auf die Leidenſchaften, als wenn es fehlerhaft und ſchlecht wäre. Dieſes iſt eine **urſprüngliche** Eigenſchaft der Seele, und derjenigen ähnlich, die wir täglich in unſerm Körper erfahren. Wenn die eine Hand eines Menſchen warm und die andre kalt iſt; ſo wird ihm ein und daſſelbige Waſſer kalt und warm zugleich, nach der Diſpoſition der verſchiedenen Organe zu ſeyn ſcheinen. Ein geringer Grad von einer Beſchaffenheit, der auf einen gröſsern folgt, bringt eben die Empfindung hervor, als wenn er noch

noch geringer wäre, als er wirklich iſt, und bisweilen ſogar als die entgegengeſetzte Beſchaffenheit. Ein leichter Schmerz, der auf einen heftigen folgt, ſcheint gar nichts zu ſeyn, oder wird wohl gar zum Vergnügen; ſo wie umgekehrt ein heftiger Schmerz, der auf einen kleinen folgt, doppelt angreifend und unangenehm iſt.

Dieſes kann in Anſehung unſrer Leidenſchaften und Empfindungen niemand bezweifeln. Aber in Anſehung unſrer Begriffe und Objekte können einige Schwierigkeiten entſtehen. Wenn ein Objekt dem Auge oder der Einbildungskraft, wegen einer Vergleichung mit andern gröſſer oder kleiner erſcheint, ſo bleibt das Bild und der Begriff des Objekts doch immer dieſelben, und ſind auf der Netzhaut und in dem Gehirn oder dem Organe der Wahrnehmung gleich ausgedehnt. Die Augen brechen die Lichtſtrahlen eben ſo, und die Sehenerven führen die Bilder gerade ſo ins Gehirn, es mag ein groſses oder kleines Objekt vorhergegangen ſeyn; und ſelbſt die Einbildungskraft ändert das Maaſs ihrer Objekte wegen einer Vergleichung mit andern nicht. Die Frage iſt alſo, wie wir von einer und eben derſelbigen Impreſſion, von einem und eben demſelben Begriff ſo verſchiedene Urtheile über einerlei Objekt fällen, und zu einer Zeit ſeine Gröſse bewundern, zur andern ſeine Kleinheit verachten können. Dieſe Verſchiedenheit in unſern Urtheilen muſs zuverläſſig von ·ner Verſchiedenheit in der Wahrnehmung herrüh- ; aber da die Verſchiedenheit nicht in der unmittel-

mittelbaren Impreſſion oder im Begriffe des Objekts liegt, ſo muſs er in einer andern ſie begleitenden Impreſſion liegen.

Um dieſen Umſtand zu erklären, muſs ich hier zwei Principien anführen, wovon das eine in der Folge dieſer Abhandlung ausführlicher erklärt werden wird; das andere aber ſchon im vorigen hinlänglich gerechtfertiget iſt. Ich glaube, man kann ſicher als einen allgemeinen Grundſatz annehmen, daſs kein Objekt in den Sinnen vorgeſtellt, und kein Bild in der Einbildungskraft formirt wird, das nicht von einer ihm angemeſſenen Erſchütterung oder Bewegung der Lebensgeiſter begleitet wäre; und ſo unmerklich uns dieſe Empfindung auch durch Gewohnheit werden mag, und ſo leicht wir durch ſie veranlaſst werden mögen, ſie mit dem Objekte oder dem Begriffe zu verwechſeln, ſo werden dieſe Empfindungen dennoch durch ſorgfältige und genaue Verſuche leicht abgeſondert und unterſchieden werden können. Denn, um nur einige Beiſpiele von der Ausdehnung und Zahl anzuführen, ſo iſt offenbar, daſs ein ſehr groſses Objekt, wie der Ocean, eine ſich weit erſtreckende Ebene, eine unüberſehliche Kette von Bergen, ein ſehr langer und breiter Wald; oder eine zahlreiche Menge von Dingen wie eine Armee, eine Flotte, ein Haufen Volks in der Seele eine fühlbare Erſchütterung erregen; und daſs die Bewunderung, welche bei der Gegenwart ſolcher Objekte entſteht, eines der lebhafteſten Vergnügen iſt, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt. Da nun dieſe Bewun-

derung mit der Vermehrung oder Verminderung der Objekte zu- oder abnimmt, ſo können wir nach unſern vorhergehenden *) Principien ſchlieſsen, daſs es eine zuſammengeſetzte Wirkung iſt, die aus der Verbindung der verſchiedenen Wirkungen, die von jedem Theile der Urſache herkommen, entſpringt. Jeder Theil der ausgedehnten Gröſſe und jede Einheit der Zahl, hat eine beſondere Bewegung bei ſich, wenn ſie im Gemüthe vorgeſtellt wird; und obgleich dieſe Bewegung allein genommen nicht allemal angenehm iſt, ſo wird ſie es doch durch ihre Verbindung mit andern, und hilft dadurch, daſs ſie die Lebensgeiſter zu einer gewiſſen Höhe treibt, die Bewunderung hervorbringen, welche jederzeit angenehm iſt. Giebt man dieſes in Anſehung der Ausdehnung und Zahl zu, ſo kann man keine Schwierigkeit in Abſicht auf Tugend und Laſter, Witz und Aberwitz, Reichthum und Armuth, Glück und Unglück und andre Objekte dieſer Art machen, welche allemal von einer ſehr merklichen Erſchütterung begleitet werden.

Das zweite Princip, auf welches ich hier Rückſicht nehmen will, iſt das von unſrer Anhänglichkeit an allgemeinen Regeln, welches einen ſo mächtigen Einfluſs auf unſre Handlungen und Erkenntniſſe hat, und ſogar fähig iſt die Sinne zu täuſchen. Wenn man durch Erfahrung gefunden hat, daſs ein Objekt bisher allemal von einem andern begleitet geweſen iſt; ſo fliegt unſre Einbildungskraft, ſo bald das erſte Objekt erſcheint, ſollte es auch in ſehr

*) B. I. Th. 3. Abſchn. 15.

ſehr weſentlichen Stücken verändert ſeyn, ſogleich zur Vorſtellung des andern, und macht ſich einen ſo lebhaften und ſtarken Begriff von demſelben, als ob wir durch die gerechteſte und authentiſchſte Schluſsart unſres Verſtandes auf ſeine Exiſtenz geſchloſſen hätten. Nichts kann uns von dieſer Täuſchung befreien, ſelbſt unſre Sinne nicht, welche, anſtatt dieſes falſche Urtheil zu verbeſſern, oft ſelbſt durch daſſelbe verwirrt gemacht werden und ſeine Irrthümer zu beſtätigen ſcheinen.

Der Schluſs, den ich aus dieſen zwei Principien verbunden mit dem oberwähnten Einfluſſe der Vergleichung ziehe, iſt kurz und entſcheidend. Jedes Objekt wird von einer ihm angemeſſenen Erſchütterung begleitet; ein groſses Objekt von einer groſsen, ein kleines von einer kleinen Erſchütterung. Wenn alſo ein groſses Objekt auf ein kleines folgt, ſo macht es, daſs eine groſse Bewegung auf eine kleine folgt. Nun wird aber eine groſse Bewegung, die auf eine kleine folgt, noch gröſser, und ſteigt über ihre gewöhnliche Proportion hinaus. Da nun aber eine jede Gröſse des Objekts mit einem gewiſſen Grade der Bewegung gewöhnlich begleitet wird; ſo iſt es ſehr natürlich, daſs wir uns, wenn die Bewegung gröſser wird, auch einbilden, das Objekt ſey gleichfalls gröſser geworden. Die Wirkung leitet uns auf die Vorſtellung ſeiner gewöhnlichen Urſache, ein gewiſſer Grad der Bewegung auf die Vorſtellung einer gewiſſen Gröſse des Objekts; und wir erwägen nicht, daſs die Vergleichung die

Bewe-

Bewegung verändern kann, ohne dafs irgend etwas im Objekte verändert worden ift. Wer mit der Theorie der Optik bekannt ift, und weifs, wie oft wir Urtheile und Schlüffe des Verftandes den Sinnen beimeffen, wird diefe ganze Operation leicht begreifen.

Aber wenn wir auch auf diefe neue Entdeckung einer Impreffion, die insgeheim jeden Begriff begleitet, nicht achten wollen; fo mufs man wenigftens den Grundfatz einräumen, von welchem die Entdeckung herrührt, dafs die Objekte, wegen einer Vergleichung mit andern uns gröfser oder kleiner vorkommen. Es giebt fo viele Beifpiele hiervon, dafs feine Wahrheit unmöglich in Zweifel gezogen werden kann: und von diefem Princip leite ich die Leidenfchaften der Bosheit und des Neides ab.

Es ift offenbar, dafs wir ein gröfseres oder kleineres Vergnügen oder Mifsvergnügen bei der Betrachtung unfres eignen Schickfals und Zuftandes empfinden müffen, je nachdem wir uns diefe mehr oder weniger glücklich oder unglücklich vorftellen, nach dem Maafse des Reichthums der Macht, des Verdienftes und der Ehre, welche wir zu befitzen glauben. Da wir nun die Dinge felten nach ihrem innern Werthe beurtheilen, fondern unfre Begriffe von ihnen nach der Vergleichung mit andern einrichten; fo folgt, dafs je nachdem wir bei andern einen gröfsern oder kleinern Theil des Glücks oder Unglücks bemerken, wir darnach auch unfer eignes fchätzen und nach diefem Maafsftabe Luft oder Un-

luft

luſt fühlen müſſen. Das Unglück eines andern giebt uns einen lebhaftern Begriff von unſrer Glückſeligkeit, und ſeine Glückſeligkeit von unſerm Unglück. Das erſtere bringt alſo Vergnügen, das letztere Miſsvergnügen hervor.

Hier iſt alſo eine Art von umgekehrten Mitleiden oder hier ſind Empfindungen in dem betrachtenden Theile, welche denen, wodurch ſie erzeugt werden und die von der Perſon gefühlt werden, die er betrachtet, geradezu widerſprechen. Ueberhaupt können wir bemerken, daſs in allen Arten der Vergleichung ein Objekt macht, daſs wir von einem andern, mit dem es verglichen wird, eine Empfindung bekommen, die das Widerſpiel von derjenigen iſt, welche entſteht, wenn wir es geradezu und unmittelbar betrachten. Ein kleines Ding macht, daſs uns ein gröſseres noch gröſser vorkömmt. Ein groſſes macht, daſs uns ein kleines noch kleiner zu ſeyn ſcheint. Häſslichkeit bringt an ſich Unluſt hervor; aber durch ihren Kontraſt mit einem ſchönen Objekte, deſſen Schönheit durch ſie vermehrt wird, erweckt ſie ein neues Vergnügen in uns; ſo wie auf der andern Seite Schönheit, die an ſich Luſt hervorbringt, durch ihren Kontraſt mit einem ungeſtalten Dinge, deſſen Häſslichkeit die Schönheit vermehrt, macht, daſs wir Unluſt fühlen. Der Fall muſs alſo mit der Glückſeligkeit und dem Unglücke derſelbe ſeyn. Die direkte Vorſtellung von eines andern Vergnügen gewährt uns natürlicherweiſe Luſt, und alſo bringt ſie Unluſt hervor, wenn ſie mit unſerm eig-

nen verglichen wird. Seine Unluſt an ſich betrachtet iſt uns unangenehm, aber ſie vermehrt den Begriff unſerer eigenen Glückſeligkeit, und deshalb gewährt ſie uns Vergnügen.

Daſs wir eine entgegengeſetzte Empfindung bei dem Glücke oder Unglücke anderer fühlen, darf nicht befremdend ſcheinen, da wir finden, daſs dieſelbe Vergleichung eine Art von Schadenfreude gegen uns ſelbſt verurſachen, und machen kann, daſs wir uns über unſern Schmerz freuen, und über unſer Vergnügen grämen. So iſt der Blick auf vergangene Leiden angenehm, wenn wir mit unſerm gegenwärtigen Zuſtande zufrieden ſind; ſo wie auf der andern Seite unſer vergangenes Vergnügen uns miſsvergnügt macht, wenn wir vorjetzt nichts genieſsen, das ihm gleich iſt. Da die Vergleichung hier eben ſo iſt, als wenn wir an die Empfindungen anderer denken, ſo muſs ſie auch von denſelbigen Wirkungen begleitet ſeyn.

Ja ein Menſch kann dieſe Bosheit oder Schadenfreude gegen ſich ſelbſt, ſogar auf ſeinen gegenwärtigen Zuſtand ausdehnen, und ſie ſo weit treiben, daſs er recht abſichtlich Schmerz ſucht, und ſeine Leiden und Kummer vermehren will. Dieſes kann ſich in zwei Fällen ereignen. Erſtlich, wenn ſein Freund oder eine Perſon, die ihm lieb iſt, traurig und unglücklich iſt. Zweitens, wenn jemand Gewiſſensbiſſe wegen eines Verbrechens fühlt, deſſen er ſich ſchuldig gemacht hat. Dieſe irregulären Neigungen nach einem Uebel, entſtehen ebenfalls aus dem Princip

cip der Vergleichung. Ein Menſch, der ſich einem Vergnügen überläſst, während daſs ſein Freund leidet, fühlt die unglückliche Lage ſeines Freundes, wenn er an ſie denkt, weit ſtärker, durch eine Vergleichung mit dem urſprünglichen Vergnügen, das er ſelbſt genieſst. Dieſer Kontraſt müſste nun eigentlich, wie es ſcheint, das gegenwärtige Vergnügen noch lebhafter machen. Allein da der Kummer, wie hier vorausgeſetzt wird, die herrſchende Leidenſchaft iſt, ſo fällt jede Vermehrung auf dieſe Seite, und alles was hinzukömmt, vergröſsert nur dieſe Leidenſchaft, ohne im geringſten auf den entgegengeſetzten Affekt zu wirken. Derſelbige Fall iſt es auch mit ſolchen Strafen, die ſich die Menſchen ſelbſt wegen ihrer vergangenen Sünden und Fehler auflegen. Wenn ein Verbrecher an die Strafe denkt, welche er verdient hat, ſo wird der Begriff davon durch die Vergleichung mit ſeiner gegenwärtigen Ruhe und Zufriedenheit vergröſsert, und dieſes zwingt ihn gewiſſermaſsen Miſsvergnügen zu ſuchen, um nur einen ſo unangenehmen Kontraſt zu vermeiden.

Aus dieſem Raiſonnement läſst ſich nun der Urſprung ſowohl des Neides als auch der Bosheit erklären. Der einzige Unterſchied zwiſchen dieſen Leidenſchaften liegt darinne, daſs der Neid durch einen gegenwärtigen Genuſs mit andern erweckt wird, als welcher durch die Vergleichung der Begriffe von unſerm eignen Genuſſe verringert: dahingegen die Bosheit das durch keine Beleidigung

gereizte Verlangen ist, einem Andern Uebel zuzufügen, blos um ein Vergnügen aus der Vergleichung zu schöpfen. Der Genuss, welcher das Objekt des Neides ist, ist gemeiniglich grösser als unser eigner. Eine Ueberlegenheit scheint natürlicherweise uns zu verdunkeln, und stellt eine unangenehme Vergleichung dar. Aber selbst wenn der Andre im Genusse unter uns ist, so wünschen wir doch eine weit grössere Entfernung, um nur den Begriff unsers Selbst recht zu vermehren. Wenn diese Entfernung abnimmt, so gereicht die Vergleichung weniger zu unserm Vortheil, macht uns folglich weniger Vergnügen und wird selbst unangenehm. Daher entsteht jene Art des Neides, welche Menschen fühlen, wenn sie sehen, dass ihre Untergebenen sich ihnen an Ruhm oder Glückseligkeit nähern, oder sie gar übertreffen. Bei diesem Neide können wir die Wirkungen der Vergleichung zweimal wiederholt sehen. Ein Mensch, der sich mit einem vergleicht, der unter ihm ist, fühlt Vergnügen bei dieser Vergleichung: und wenn die Niedrigkeit abnimmt durch die Erhöhung des Untern, so sollte eigentlich blos das Vergnügen abnehmen, aber es entsteht durch eine neue Vergleichung mit seinem vorigen Zustande ein reales Missvergnügen.

Es ist bei demjenigen Neide, welcher von einer Ueberlegenheit in andern entsteht, bemerkenswerth, dass nicht ein grosses Missverhältniss zwischen uns und einem andern denselben hervorbringt; sondern im Gegentheil unsre Nähe. Ein gemei-

gemeiner Soldat iſt nicht ſo neidiſch auf ſeinen General, als auf ſeinen Sergeanten oder Korporal; und ein vortrefflicher Schriftſteller erregt unter dem gemeinen Haufen der Skribler nicht ſo groſse Eiferſucht, als bei Autoren, die ſich ihm mehr nähern. Man ſollte in der That denken, daſs je gröſser die Disproportion wäre, deſto gröſser das Miſsvergnügen ſeyn müſste, das aus der Vergleichung entſpringt. Aber wir müſſen auf der andern Seite bedenken, daſs die allzu groſse Disproportion das Verhältniſs lockerer macht, und uns entweder abhält uns mit dem zu vergleichen, was von uns entfernt iſt, oder doch die Wirkungen der Vergleichung verringert. Aehnlichkeit und Nähe bringen jedesmal ein Verhältniſs der Begriffe hervor; und wenn ihr dieſes Band zerſtört, ſo mögen auch noch ſo viel andere Umſtände die beiden Begriffe zuſammenbringen; wenn ſie kein Band oder keine verknüpfende Qualität haben, die ſie in der Einbildungskraft verbindet; ſo iſt es unmöglich, daſs ſie lange vereiniget bleiben, oder einen beträchtlichen Einfluſs auf einander haben können.

Ich habe bei Erwägung der Natur des Ehrgeizes bemerkt, daſs die Groſsen ein doppeltes Vergnügen über ihr Anſehn empfinden, wegen der Vergleichung ihres eignen Zuſtandes mit dem Zuſtande ihrer Sklaven; und daſs dieſe Vergleichung einen doppelten Einfluſs hat, weil ſie natürlich iſt, und vom Subjekte vorgeſtellt wird. Wenn die Phantaſie bei Vergleichung der Objekte nicht leicht von dem

einen

einen Objekte zum andern geht, fo wird die Handlung des Gemüths in einem grofsen Theile unterbrochen, und die Phantafie mufs bei Betrachtung des zweiten Gegenftandes von vorn anfangen, und ihr Gefchäft ganz von neuen beginnen. Die Impreffion, welche jedes Objekt begleitet, fcheint in diefem Falle, wenn ein kleineres gleicher Art auf diefelbe folgt, nicht gröfser; fondern diefe zwei Impreffionen find verfchieden, und bringen auch ihre unterfchiedenen Wirkungen, ohne einige Gemeinfchaft mit einander hervor. Der Mangel des Verhältniffes unter den Begriffen zerftört das Verhältnifs der Impreffionen, und hindert durch eine folche Abfonderung ihre wechfelfeitige Wirkung und Einflufs.

Zu deffen Beftätigung können wir noch bemerken, dafs die Nähe im Grade des Verdienftes allein nicht hinreichend ift, Neid zu erwecken, fondern dafs noch andere Verhältniffe hinzukommen müffen. Ein Dichter beneidet nicht leicht einen Philofophen, oder einen Dichter eines andern Faches, einer verfchiedenen Nation, oder eines verfchiedenen Zeitalters. Alle diefe Verfchiedenheiten hindern oder fchwächen die Vergleichung, und folglich auch die Leidenfchaft.

Diefes ift auch der Grund, weshalb uns alle Dinge, blos durch eine Vergleichung mit Gegenftänden ihrer Art, grofs oder klein vorkommen. Ein Berg macht ein Pferd in unfern Augen weder gröfser noch kleiner; aber wenn man ein neapolitanifches und ein littauifches Pferd neben einander fieht, fo

kömmt

kömmt uns das eine gröſser und das andere kleiner vor, als wenn ſie allein geſehen werden.

Aus demſelben Grunde können wir auch jene Bemerkung der Geſchichtſchreiber erklären, daſs in einem bürgerlichen Kriege die Partheien allemal lieber einen fremden Feind, ſo viel ſie auch dabei wagen mögen, ins Land rufen, als daſs ſie ſich ihren Mitbürgern unterwerfen ſollten. Guicciardini wendet dieſe Bemerkung auf die Kriege in Italien an, wo die Verhältniſſe zwiſchen den verſchiedenen Staaten blos im Namen, in der Sprache und der Nachbarſchaft beſtehen. Aber ſelbſt dieſe Verhältniſſe, wenn ſie mit der Ueberlegenheit verbunden werden, machen die Vergleichung natürlich, und eben dadurch wird auch die Gewalt läſtiger, und ſie verurſachen daher, daſs die Menſchen eine andere Obergewalt ſuchen, welche von ſolchen Verhältniſſen frei iſt, und dadurch einen weniger merklichen Einfluſs auf die Einbildungskraft hat. Die Seele merkt ſehr bald ihre verſchiedenen Vortheile und Nachtheile; und da ſie findet, daſs ihre Lage am unangenehmſten iſt, wo die Obermacht mit andern Verhältniſſen verbunden iſt, ſo ſucht ſie dadurch Erleichterung, daſs ſie die Verhältniſſe ſo viel als möglich abſondert, und diejenige Aſſociation der Begriffe wegſchafft, welche die Vergleichung um ſo viel natürlicher und wirkſamer macht. Kann ſie die Aſſociation nicht vermeiden, ſo fühlt ſie ein weit ſtärkeres Verlangen, die Ueberlegenheit wegzuſchaffen; und dieſes iſt der Grund, warum Reiſende gewöhnlich

ſo freigebig mit ihren Lobſprüchen gegen die Chineſer und Perſer ſind, während daſs ſie ſolche benachbarte Nationen herunter ſetzen, welche als Nebenbuhler ihrer eignen Landsleute betrachtet werden können.

Dieſe Beiſpiele aus der Geſchichte und der gemeinen Erfahrung ſind lehrreich und auffallend; aber wir können in den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften ähnliche finden, die nicht minder merkwürdig ſind. Wenn ein Schriftſteller eine Abhandlung verfertigen wollte, wovon ein Theil ernſthaft und tiefſinnig, der andere leicht und ſcherzhaft wäre; ſo würde jedermann einen ſo ſeltſamen Miſchmaſch tadeln, und dem Verfaſſer die Vernachläſſigung aller Regeln der Kunſt und der Kritik ſchuld geben. Die Regeln der Kunſt gründen ſich auf die Beſchaffenheiten der menſchlichen Natur; und die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, welche in jedem Geſchäft eine gewiſſe Gleichförmigkeit verlangt, macht das Gemüth unfähig, in einem Augenblicke von einer Leidenſchaft und Gemüthsſtimmung zu einer ganz verſchiedenen überzugehen. Aber um deswillen tadeln wir Herrn Prior nicht, daſs er ſeine Alma und ſeinen Salomon in einem Bande verbunden hat; obgleich dieſem bewundernswürdigen Dichter die Munterkeit in dem einen und die Melancholie in dem andern Stücke vollkommen gut gelungen iſt. Denn wenn auch der Leſer dieſe zwei Stücke unmittelbar hinter einander durchleſen ſollte, ſo würde er doch wenig oder keinen Anſtoſs

an dem Wechſel der Leidenſchaften finden: Warum anders, als weil er dieſe Werke als ganz von einander unterſchieden betrachtet, und deshalb den Lauf der Begriffe und der Leidenſchaften abbricht und dadurch verhindert, daſs das eine auf das andere nicht einflieſsen oder ihm widerſprechen kann?

Eine heroiſche und burleske Zeichnung in einem Gemälde vereiniget, würde ungeheuer ſeyn; ob wir gleich zwei Gemälde von ſo entgegengeſetzten Charakter ohne Bedenken und Anſtoſs in ein und ebendaſſelbe Zimmer und ſogar dicht neben einander ſetzen.

Kurz, Begriffe können nie weder durch Vergleichung noch durch die Leidenſchaften, die ſie für ſich hervorbringen, auf einander wirken, wenn ſie nicht durch irgend ein Verhältniſs mit einander vereiniget ſind, welches einen leichten Uebergang der Begriffe und folglich auch der Gemüthsbewegungen oder Impreſſionen, welche die Begriffe begleiten, verurſacht; und welches die eine Impreſſion in dem Uebergange der Einbildungskraft zu dem Objekte der andern erhält. Dieſes Princip iſt äuſſerſt merkwürdig, da es demjenigen analog iſt, welches wir in Anſehung des V e r ſ t a n d e s und der L e i d e n ſ c h a f t e n feſtgeſetzt haben. Man ſetze, mir würden zwei Objekte vorgeſtellt, die durch keine Art von Verhältniſs verbunden ſind; jedes dieſer Objekte bringe für ſich eine Leidenſchaft hervor; und dieſe zwei Leidenſchaften ſollen ſich einander entgegengeſetzt ſeyn; ſo lehrt die Erfahrung,

daſs

dafs der Mangel des Verhältnisses in den Objekten oder Begriffen den natürlichen Widerstreit der Leidenschaften hindert, und dafs die Unterbrechung in dem Uebergange der Gedanken die Leidenschaften von einander trennt, und ihrem Widerstreite zuvorkömmt. Eben so ists auch mit der Vergleichung; und von diesen beiden Phänomenen können wir mit Sicherheit schliessen, dafs das Verhältnifs der Begriffe den Uebergang der Impressionen befördern mufs, weil die Abwesenheit desselben allein im Stande ist, ihn zu verhindern, und das Zutrauen, was eigentlich auf einander hätte wirken müssen. Wenn die Abwesenheit eines Dinges oder einer Beschaffenheit eine gewöhnliche oder natürliche Wirkung aufhebt, so läfst sich mit Gewifsheit schliessen, dafs ihre Gegenwart zur Hervorbringung der Wirkung etwas beiträgt.

Neunter Abschnitt.

Von den Leidenschaften, welche aus der Mischung des Wohlwollens und Uebelwollens mit dem Mitleiden und der Bosheit entstehen.

Auf diese Art haben wir uns bemüht, Mitleiden und Bosheit zu erklären. Beide Leidenschaften entstehen durch die Einbildungskraft, nach dem

dem verſchiedenen Lichte, in welches ſie ihre Objekte ſtellt. Wenn unſre Phantaſie die Empfindungen anderer geradezu betrachtet, und ſich tief in dieſelben einläſst, ſo fühlen wir alle die Leidenſchaften ſelbſt, die ſie ſich vorſtellt, obgleich auf eine eigenthümliche Art. Hingegen wenn wir die Empfindungen anderer mit den unſrigen vergleichen, ſo fühlen wir eine Empfindung, die der urſprünglichen gerade entgegengeſetzt iſt, nemlich eine Freude bei anderer Betrübniſs, und eine Betrübniſs bei anderer Freude. Aber dieſes ſind nur die erſten Gründe der Leidenſchaften, des Mitleidens und der Bosheit. Andre Leidenſchaften vermiſchen ſich nachher mit ihnen. Allenthalben trifft man die Liebe oder Zärtlichkeit mit dem Mitleiden, und den Haſs oder den Zorn mit der Bosheit gemiſcht an. Dieſe Vermiſchung ſcheint anfänglich, ich muſs es bekennen, meinem Syſtem zu widerſprechen. Denn da Mitleiden ein Miſsvergnügen, und Bosheit eine Freude iſt, die beide aus dem Elende anderer entſtehen, ſo ſollte das Mitleiden natürlicherweiſe, wie in allen andern Fällen, Haſs, und die Bosheit Liebe hervorbringen. Dieſen Widerſpruch denke ich auf folgende Art heben zu können.

Um einen Uebergang der Leidenſchaften zu verurſachen, wird ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe erfodert, und ein Verhältniſs allein iſt niemals hinreichend dieſe Wirkung hervorzubringen. Aber damit wir die ganze Kraft dieſes doppelten Verhältniſſes verſtehen mögen, ſo

müffen wir erwägen, dafs nicht die gegenwärtige Empfindung allein, oder die augenblickliche Luft oder Unluft den Charakter einer Leidenfchaft beftimmt, fondern der ganze Hang oder die Neigung derfelben vom Anfange bis zu Ende. Eine Impreffion fteht mit der andern nicht nur alsdann im Verhältniffe, wenn ihre Empfindungen ähnlich find, wie wir in allen vorigen Fällen angenommen haben, fondern auch, wenn ihre Antriebe oder Richtungen ähnlich oder übereinftimmend find. Diefes kann in Anfehung des Stolzes und der Demuth nicht ftatt finden; weil diefes blos reine Empfindungen find, ohne einigen Hang oder einige Neigung zum Handeln. Wir müffen uns alfo nach Beifpielen diefes eigenthümlichen Verhältniffes der Impreffionen nur unter folchen Leidenfchaften umfehen, welche mit einem gewiffen Beftreben oder Verlangen verbunden find; wie die Leidenfchaften der Liebe und des Haffes.

Das Wohlwollen oder die Begierde, welche die Liebe begleitet, ift ein Verlangen nach der Glückfeligkeit der geliebten Perfon, und ein Abfcheu vor ihrem Unglücke; fo wie das Uebelwollen oder die Begierde, welche den Hafs begleitet, ein Verlangen nach dem Unglücke der gehafsten Perfon und ein Abfcheu vor feiner Glückfeligkeit ift. Ein Verlangen nach der Glückfeligkeit des andern und ein Abfcheu vor feinem Unglück, find alfo dem Wohlwollen ähnlich; und ein Verlangen nach feinem Unglück und ein Abfcheu vor feiner Glückfeligkeit,

ftim-

ſtimmen mit dem Uebelwollen überein. Nun iſt das Mitleiden ein Verlangen nach der Glückſeligkeit eines andern und ein Abſcheu vor ſeinem Unglück; ſo wie Bosheit die entgegengeſetzte Neigung iſt. Das Mitleiden ſteht alſo mit dem Wohlwollen und die Bosheit mit dem Uebelwollen im Verhältniſſe; und da das Wohlwollen durch eine natürliche und urſprüngliche Beſchaffenheit immer mit der Liebe, und das Uebelwollen mit dem Haſſe als verknüpft angetroffen wird; ſo ſind die Leidenſchaften des Mitleidens und der Bosheit vermittelſt dieſer Kette mit Liebe und Haſs verknüpft.

Dieſe Hypotheſe iſt durch Erfahrung hinreichend bewährt. Ein Menſch, der um einiger Gründe willen einen Entſchluſs, eine gewiſſe Handlung zu begehen, unterhalten hat, durchläuft natürlicherweiſe alle andern Geſichtspunkte oder Beweggründe, welche ſeinen Entſchluſs ſtärken und ihm Gewalt und Einfluſs auf das Gemüth verſchaffen hönnen. Um uns in irgend einem Vorhaben zu beſtärken, ſuchen wir Bewegungsgründe aus dem Nutzen, der Ehre, der Pflicht u. ſ. w. Wie dürfen wir uns nun wundern, wenn Mitleiden und Wohlwollen, Bosheit und Uebelwollen, ſich ſo gänzlich mit einander vermiſchen, daſs ſie gar nicht von einander zu trennen ſind, da es dieſelbigen Begierden ſind, die nur aus verſchiedenen Quellen entſtehen? Was aber die Verknüpfung zwiſchen Wohlwollen und Liebe, Uebelwollen und Haſs betrifft, ſo iſt ſie urſprünglich und uranfänglich, und es iſt alſo dabei keine Schwierigkeit.

Die-

Diefem können wir noch eine andre Erfahrung beifügen, nemlich dafs Wohlwollen und Uebelwollen, und folglich auch Liebe und Hafs ohne ein weiteres Verhältnifs entftehen, fobald unfer Glück oder Unglück nur einigermafsen von dem Glück oder Unglück eines andern Menfchen abhängig ift. Diefe Erfahrung mufs ohne Zweifel einem jeden fo fonderbar vorkommen, dafs ich hoffe, man wird mich entfchuldigen, wenn ich einen Augenblick bei der Betrachtung derfelben verweile.

Man fetze, dafs zwei Menfchen, die einerlei Gewerbe treiben, ihr Unterkommen in einer Stadt fuchen, die fie nicht beide ernähren kann, fo ift offenbar, dafs der glückliche Erfolg des einen mit dem Glücke des andern vollkommen unverträglich ift, und dafs alles, was dem einen oder dem andern zum Vortheile gereicht, feinem Nebenbuhler allemal nachtheilig ift und fo auch umgekehrt. Man nehme ferner an, dafs zwei Kaufleute, ob fie gleich in verfchiedenen Theilen der Welt leben, in Kompagnie handeln, fo wird das Glück oder der Verluft des einen auch unmittelbar Glück oder Verluft für feinen Kompagnon, und beide haben nothwendig einerlei Schickfal. Nun ift es einleuchtend, dafs in dem erften Falle aus dem widerftreitenden Intereffe allemal Hafs entfteht; fo wie im zweiten aus deffen Vereinigung Liebe erfolgt. Lafst uns fehen, welchem Grundfatze wir diefe Leidenfchaften zufchreiben können.

Es

Es iſt ſichtbar, daſs ſie nicht von den doppelten Verhältniſſen der Impreſſionen und Begriffe entſtehen, wenn wir nur auf die gegenwärtige Empfindung ſehen. Denn nehme ich den erſten Fall der Eiferſucht, ſo finde ich, daſs das Vergnügen und der Vortheil eines Nebenbuhlers zwar nothwendig mir Unluſt und Nachtheil verurſacht; aber daſs doch auch, um dieſes wieder ins Gleichgewicht zu bringen, ſeine Unluſt und ſein Nachtheil mir Vergnügen und Vortheil verurſacht; und nehme ich an, daſs ihm alles fehlſchlägt, ſo kann ich hierdurch einen weit gröſſern Grad des Vergnügens von ihm erlangen. Auf gleiche Weiſe erfreuet mich das Glück meines Handelsgenoſſen; aber ſein Unglück betrübt mich auch in gleichem Maaſse; und man kann ſich leicht einbilden, daſs die letztere Empfindung in vielen Fällen das Obergewicht erhalten kann. Aber das Schickſal meines Nebenbuhlers oder meines Handelsgeſellſchafters mag nun gut oder ſchlecht ſeyn, ſo haſſe ich doch allemal den erſten und liebe den zweiten.

Dieſe Liebe zu meinem Kompagnon kann nicht aus dem Verhältniſſe oder der Verknüpfung zwiſchen uns entſtehen; ich liebe ihn nicht, ſo wie ich einen Bruder oder Landsmann liebe. Ein Nebenbuhler kann in einem eben ſo engen Verhältniſſe mit mir ſtehen als ein Kompagnon. Aber ſo wie das Vergnügen des letztern mir Vergnügen, und ſein Miſsvergnügen mir Miſsvergnügen macht; ſo verurſacht das Vergnügen des erſtern Miſsvergnügen, und ſein Miſsvergnügen Vergnügen in mir. Die Verknüpfung der

der Urſache und Wirkung iſt alſo in beiden Fällen dieſelbe; und wenn in dem einen Falle zu der Urſach und Wirkung noch das Verhältniſs der Aehnlichkeit hinzukömmt, ſo iſt in dem andern Falle das Verhältniſs des Widerſtreits da; welches ebenfalls eine Art von Aehnlichkeit iſt, und daher die Sache nicht ändert.

Die einzige Erklärung, welche wir alſo von dieſer Erſcheinung geben können, iſt von dem obenerwähnten Princip der gleichen Richtung hergenommen. Unſre Beſorgniſs für unſer eignes Intereſſe gewährt uns ein Vergnügen bei dem Vergnügen und ein Miſsvergnügen bei dem Miſsvergnügen unſres Handelsgeſellſchafters gerade auf die Art, wie wir vermittelſt der Sympathie eine Empfindung fühlen, die derjenigen gleicht, welche in dem Menſchen ſtatt findet, der vor uns gegenwärtig iſt. Auf der andern Seite macht dieſelbige Beſorgniſs für unſer Intereſſe, daſs wir ein Miſsvergnügen bei dem Vergnügen, und ein Vergnügen bei dem Miſsvergnügen unſers Rivals empfinden; und mit einem Worte, ſie verurſacht denſelbigen Widerſpruch der Empfindungen, der von der Vergleichung und der Bosheit entſteht. Wenn alſo eine gleiche Richtung der Leidenſchaften, die von dem Intereſſe herkommt, das Wohlwollen oder Uebelwollen erwecken kann, ſo iſt es kein Wunder, daſs die nemliche gleiche Richtung, die von der Sympathie und der Vergleichung herrührt, dieſelbige Wirkung hat.

Ueber-

Ueberhaupt bemerken wir, daſs es unmöglich iſt, andern, aus welchem Beweggrunde es auch ſey, Gutes zu erzeigen, ohne einige Rührungen der Zärtlichkeit und des Gutmeinens gegen ſie zu empfinden; ſo wie das Unrecht, das wir thun, nicht nur Haſs in der Perſon verurſacht, die es leidet, ſondern ſogar in uns ſelbſt. Dieſe Erſcheinungen müſſen zum Theil aus andern Principien erklärt werden.

Aber hier zeigt ſich ein wichtiger Einwurf, den wir nothwendig, ehe wir weiter gehen, prüfen müſſen. Ich habe mich bemühet zu beweiſen, daſs Macht und Reichthum oder Armuth und Schwäche, welche Liebe oder Haſs erwecken, ohne eine urſprüngliche Luſt oder Unluſt hervorzubringen, vermittelſt einer abgeleiteten Empfindung auf uns wirken, die von einer Sympathie mit dem Vergnügen oder Miſsvergnügen entſteht, das ſie in dem Menſchen, der ſie beſitzt, hervorbringen. Aus einer Sympathie mit ſeinem Vergnügen entſteht Liebe; aus einer Sympathie mit ſeinem Miſsvergnügen, Haſs. Aber ich erinnere hier an den Grundſatz, den ich eben erſt feſtgeſetzt habe, und der zur Erklärung der Erſcheinungen des Mitleidens und der Bosheit unumgänglich nothwendig iſt, nemlich, "daſs es nicht „die gegenwärtige Empfindung oder die augenblick-„liche Luſt oder Unluſt iſt, welche den Charakter „einer Leidenſchaft beſtimmt, ſondern der allgemei-„ne Hang oder die Neigung derſelben von Anfange „bis zu Ende". Aus dieſem Grunde bringt Mitleiden, oder eine Sympathie mit Schmerz, Liebe hervor, weil

es unfer eignes Intereffe in das gute oder böfe Schickfal anderer verwickelt, und uns eine abgeleitete Empfindung beibringt, die der urfprünglichen ähnlich ift; in welchem Stücke es mit Liebe und Wohlwollen einerlei Einflufs hat. Wenn nun diefe Regel in dem einen Falle Stich hält, warum behält fie ihre Gültigkeit nicht durchgehends, und warum bringt die Sympathie bei dem Leiden des andern auch aufser der Zuneigung und der Zärtlichkeit noch eine Leidenfchaft hervor? Schickt es fich für einen Philofophen, von feiner Art zu fchliefsen abzuweichen, und der einzelnen Erfcheinung zu Gefallen, die er erklären will, fogleich von dem einen Grundfatze zu dem entgegengefetzten zu laufen?

Ich habe zwei verfchiedene Urfachen erwähnt, von welchen ein Uebergang der Leidenfchaft entftehen kann, nemlich ein doppeltes Verhältnifs der Begriffe und Impreffionen, und was ihm ähnlich ift, eine Einförmigkeit in der Neigung und Richtung zweier Begierden, welche von verfchiedenen Principien entftehen. Nun behaupte ich, dafs, wenn eine Sympathie mit dem unangenehmen Zuftande fchwach ift, fo bringt fie Hafs oder Verachtung durch die erftere Urfache hervor; ift fie ftark, fo bringt fie Liebe oder Zärtlichkeit durch die letztere hervor. Diefes ift die Auflöfung der vorhergehenden Schwierigkeit, die fo dringend fcheint; und diefes ift ein Princip, das auf fo einleuchtenden Gründen beruht, dafs wir es aufgeftellt haben würden, wenn es auch nicht zur Erklärung irgend einer Erfcheinung nöthig wäre.

Es ift zuverläffig, dafs die Sympathie nicht allemal auf den gegenwärtigen Augenblick eingefchränkt ift, fondern dafs wir oft durch Mittheilung den Schmerz und das Vergnügen anderer fühlen, das gar nicht wirklich ift und das wir uns blos in der Einbildungskraft vorftellen. Denn man fetze, ich fähe einen mir völlig unbekannten Menfchen, der auf freiem Felde eingefchlafen da liegt und eben in Gefahr ift von Pferden zertreten zu werden; fo würde ich unmittelbar zu feinem Beiftande eilen; und hierbei würde ich durch daffelbe Princip der Sympathie getrieben werden, welches mich für die gegenwärtige Angft eines Fremden beforgt macht. Es ift hinreichend, diefes blos zu erwähnen. Da die Sympathie nichts ift, als ein lebhafter Begriff, in eine Impreffion verwandelt, fo ift offenbar, dafs wir bei Erwägung des künftigen möglichen oder wahrfcheinlichen Zuftandes eines Menfchen, uns denfelben fo lebhaft vorftellen, dafs wir uns gleichfam felbft in feine Stelle fetzen; und auf diefe Art, angenehme oder unangenehme Empfindungen fühlen, die weder uns angehören, noch irgend eine reale Wirklichkeit im gegenwärtigen Augenblicke haben.

Aber ob wir gleich, wenn wir mit einem Menfchen fympathifiren, auf die Zukunft fehen, fo hängt es doch gröfstentheils von der Empfindung feines gegenwärtigen Zuftandes ab, wie weit fich unfre Sympathie erftrecken foll. Es gehört eine grofse Anftrengung der Einbildungskraft dazu, wenn man fich folche lebhafte Begriffe von den gegenwärtigen Em-

pfindungen anderer machen will, dafs man diese Empfindungen selbst fühlt; aber es ist unmöglich, dafs wir diese Sympathie auf die Zukunft ausdehnen können, wenn uns nicht irgend ein gegenwärtiger Umstand, der uns sehr lebhaft afficirt, dazu verhilft. Wenn das gegenwärtige Elend eines andern einen starken Einflufs auf mich hat, so schränkt sich die Lebhaftigkeit der Vorstellung nicht blos auf ihr unmittelbares Objekt ein, sondern verbreitet ihren Einflufs auf alle damit verknüpften Begriffe und ich erhalte einen lebhaften Begriff von allen Umständen jener Person, sie mögen vergangen, gegenwärtig oder zukünftig; möglich oder wahrscheinlich oder gewifs seyn. Vermittelst dieses lebhaften Begriffs interessire ich mich für sie; nehme an ihr Antheil; und fühle eine sympathetische Bewegung in meiner Brust, die denjenigen Empfindungen gemäfs ist, die ich mir in ihr einbilde. Wenn ich die Lebhaftigkeit der ersten Vorstellung schwäche, so schwäche ich auch die Lebhaftigkeit der damit verknüpften Begriffe; so wie die Röhren nicht mehr Waffer geben können, als aus der Quelle hervorkömmt. Durch diese Schwächung vernichte ich den Blick auf die Zukunft, der nothwendig erforderlich ist, um mich vollkommen für das Schicksal eines andern zu interessiren. Ich kann die gegenwärtige Impression fühlen, aber meine Sympathie geht nicht weiter, und die Kraft der ersten Vorstellung theilt sich meinen Begriffen der verwandten Objekte nicht mit. Wenn mir das Unglück eines andern auf diese schwache

Art

Art vorgeſtellt wird, ſo empfinde ich es durch Mittheilung, und fühle alle damit verbundenen Leidenſchaften. Aber da ich doch dabei nicht ſo ſehr intereſſirt bin, daſs ich mich um ſein gutes Schickſal eben ſo ſehr als um ſein böſes bekümmern ſollte, ſo fühle ich weder die Sympathie in ihrer Ausdehnung, noch die mit ihr verbundenen Leidenſchaften.

Um nun zu erforſchen, was für Leidenſchaften mit dieſen verſchiedenen Arten der Sympathie verbunden ſind, müſſen wir in Erwägung ziehen, daſs das Wohlwollen ein urſprüngliches Vergnügen iſt, das von dem Vergnügen der geliebten Perſon entſpringt, und ein Miſsvergnügen, das von ihrem Miſsvergnügen entſteht; von dieſen ſich korreſpondirenden Impreſſionen entſteht ein darauf folgendes Verlangen nach ihrem Wohlbefinden und ein Abſcheu vor ihrem Uebelbefinden. Um alſo zu machen, daſs eine Leidenſchaft mit dem Wohlwollen gleichen Schritt hält, wird erfodert, daſs wir jene doppelten Impreſſionen fühlen, die mit den Impreſſionen des Menſchen, den wir betrachten, übereinſtimmen; eine allein iſt aber zu dieſem Zwecke nicht hinreichend. Wenn wir nur mit einer Impreſſion und zwar mit einer unangenehmen ſympathiſiren, ſo iſt dieſe Sympathie mit Zorn und Haſs verknüpft wegen der unangenehmen Empfindung, die ſie uns zuführt. Da aber die Ausdehnung oder Einſchränkung der Sympathie von der Stärke der erſten Sympathie abhängt; ſo folgt, daſs die Leidenſchaft der Liebe

oder

oder des Haſſes von eben dieſem Grunde abhängt. Eine ſtarke Impreſſion giebt, wenn ſie mitgetheilt wird, eine doppelte Neigung der Leidenſchaften; welche durch eine Aehnlichkeit der Richtung mit dem Wohlwollen und der Liebe verbunden iſt; ſo unangenehm die erſte Impreſſion auch geweſen ſeyn mag. Eine ſchwache Impreſſion, die unangenehm iſt, iſt durch die Aehnlichkeit der Empfindungen mit Uebelwollen und Haſs verbunden. Wohlwollen entſteht alſo von einem groſsen Grade des Elendes, oder von einem Grade, mit dem wir ſtark ſympathiſiren: Haſs oder Verachtung von einem ſchwachen Grade, oder von einem Grade, mit dem wir wenig ſympathiſiren; welches der Grundſatz iſt, den ich mir vornahm zu erweiſen und zu erklären.

Dieſen Grundſatz beſtätiget aber nicht allein die Vernunft, ſondern auch die Erfahrung. Ein gewiſſer Grad der Armuth erzeugt Verachtung; aber ein Grad darüber verurſacht Mitleiden und Zuneigung. Wir können einen Bauer oder Dienſtboten verachten; aber wenn das Elend eines Bettlers ſehr groſs iſt, oder mit ſehr lebhaften Farben geſchildert wird, ſo ſympathiſiren wir mit ihm in ſeiner traurigen Lage, und fühlen in unſerm Herzen deutliche Regungen des Mitleidens und des Wohlwollens. Ein und ebendaſſelbige Objekt verurſacht, ſeinen verſchiedenen Graden gemäſs, ganz entgegengeſetzte Leidenſchaften. Die Leidenſchaften müſſen alſo von Gründen abhängen, die meiner Hypotheſe gemäſs in ſolchen gewiſſen Graden wirken. Die Zunahme

nahme der Sympathie hat offenbar mit der Zunahme des Elendes einerlei Wirkung.

Ein unfruchtbares und verwüſtetes Land kömmt uns jederzeit häſslich und unangenehm vor, und flöſst uns gewöhnlich Verachtung gegen die Einwohner ein. Dieſe Häſslichkeit aber, ob ſie gleich gröſstentheils von einer Sympathie mit den Einwohnern herrührt, wie ſchon bemerkt worden iſt, iſt doch nur ſchwach, und reicht nicht weiter, als die unmittelbare Empfindung, welche unangenehm iſt. Der Anblick einer Stadt im Aſchenhaufen erweckt wohlwollende Empfindungen; weil wir hier ſo ſtark an dem Schickſale der unglücklichen Einwohner Theil nehmen, daſs wir ihren verbeſſerten Zuſtand eben ſo ſehr wünſchen, als wir ihr Unglück fühlen.

Aber obgleich die Kraft der Impreſſion überhaupt Mitleiden und Wohlwollen hervorbringt, ſo iſt doch gewiſs, daſs ſie aufhört dieſe Wirkung zu haben, ſobald ſie zu weit getrieben wird. Dieſes verdient vielleicht unſre Aufmerkſamkeit. Wenn das Unglück entweder an ſich klein oder ſehr weit von uns entfernt iſt, ſo beſchäftiget es die Einbildung nicht genug, und iſt nicht im Stande eine gleiche Theilnahme an dem zukünftigen und zufälligen Gute, als an dem gegenwärtigen und realen Uebel zu erwecken. Sobald es gröſsere Kraft erhält, ſo nehmen wir ein ſo groſses Intereſſe an dem Leiden des Menſchen, daſs wir ſowohl ſein gutes als böſes Schickſal empfinden; und von dieſer vollkommnen Sympathie entſteht Mitleiden und Wohlwollen. Aber man

kann

kann ſich leicht einbilden, daſs das gegenwärtige Uebel wenn es mit mehr als gewöhnlicher Stärke wirkt, unſre Aufmerkſamkeit ganz und gar auf ſich ziehen und die doppelte oben erwähnte Sympathie verhindern wird. So finden wir, daſs, obgleich die Menſchen, insbeſondere Frauenzimmer, leicht eine Art von Zuneigung gegen Verbrecher, die zum Schaffot geführt werden, faſſen, und ſich leicht einbilden, als wären ſie ungemein ſchön und wohlgeſtaltet; dennoch derjenige, welcher der grauſamen Execution der Hinrichtung ſelbſt mit beiwohnt, dergleichen zärtliche Bewegungen nicht empfindet; ſondern gewiſſermaſsen von einem Schauder überfallen wird, und gar nicht aufgelegt iſt, dieſe unangenehme Empfindung durch eine entgegengeſetzte Sympathie zu mäſsigen.

Doch der Fall, welcher meine Hypotheſe in ihrem hellſten Lichte darſtellt, iſt der, wo man durch eine Vertauſchung der Objekte die zwiefache Sympathie ſelbſt von einem mittelmäſsigen Grade der Leidenſchaft trennt; in welchem Falle wir finden, daſs das Mitleiden, anſtatt wie gewöhlich Liebe und Zärtlichkeit hervorzubringen, immer die entgegengeſetzten Empfindungen erweckt. Wenn wir einen Menſchen im Elende ſehen, ſo werden wir von Mitleiden und Liebe gerührt; aber der Urheber dieſes Unglücks wird der Gegenſtand unſers ſtärkſten Haſſes, und der Abſcheu gegen ihn, iſt um deſto gröſſer, je ſtärker unſer Mitleiden iſt. Warum ſollte nun dieſelbe Leidenſchaft des Mitleidens Liebe gegen die

die leidende Perſon und Haſs gegen denjenigen, der die Urſache ihrer Leiden iſt, hervorbringen; wenn es nicht deshalb wäre, daſs im letztern Falle der Urheber blos ein Verhältniſs zu dem Leiden hat, da wir hingegen bei der Betrachtung des Leidenden, unſern Blick nach jeder Seite wenden, und ſein Wohlbefinden eben ſo ſehr wünſchen, als wir ſeinen Schmerz mit empfinden?

Ich bemerke noch, ehe ich die gegenwärtige Materie verlaſſe, daſs dieſe Erſcheinung der zwiefachen Sympathie und ihrer Kraft, Liebe zu verurſachen, auch vielleicht etwas zur Erzeugung der zärtlichen Zuneigung gegen unſre Verwandten und Freunde beiträgt. Umgang und enge Verhältniſſe der Verwandtſchaft machen, daſs wir tief in die Geſinnungen und den Charakter anderer eindringen; und nun mag ſie ein Schickſal treffen, welches man will, ſo wird ſich unſre Imagination ſolches leicht vorſtellen und ſo auf uns wirken, als ob es urſprünglich unſer eignes wäre. Wir freuen uns bei ihrem Glück, und betrüben uns bei ihrem Unglück blos durch die Macht der Sympathie. Nichts, was ſie betrifft, bleibt uns gleichgültig; und da dieſe Uebereinſtimmung der Empfindungen die natürliche Begleitung der Liebe iſt, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie dieſe Leidenſchaft ſo leicht hierdurch erzeugt wird.

Zehnter Abfchnitt.

Von der Achtung und Verachtung.

Nun find für unfre Erklärung nur noch die Leidenfchaften der Achtung und Verachtung nebft der eigentlichen Liebe übrig, wenn wir alle Leidenfchaften, die einen Anftrich von Liebe oder Hafs haben, verftehen wollen. Lafst uns mit der Achtung und Verachtung den Anfang machen.

Wenn wir die Eigenfchaften und Zuftände anderer betrachten, fo erwägen wir fie entweder, wie fie an fich felbft find; oder wir ftellen zwifchen denfelben und unfern eignen Eigenfchaften und Umftänden eine Vergleichung an; oder wir betrachten fie auf beide Arten. Die guten Eigenfchaften eines andern, auf die erfte Art erwogen, erzeugen Liebe; auf die andre Art Demuth, und nach der dritten Methode Achtung, welche eine Mifchung diefer beiden Leidenfchaften ift. Auf diefelbige Art erzeugen nun auch ihre fchlechten Eigenfchaften entweder Hafs oder Stolz oder Verachtung, je nachdem der Gefichtspunkt ift, aus welchem wir fie betrachten.

Dafs in der Verachtung eine Mifchung von Stolz und in der Achtung eine Mifchung von Demuth liegt, ift, dünkt mich, aus ihrem blofsen Gefühl und Wahrnehmen zu klar, als dafs es noch eines befondern Beweifes bedürfte. Dafs diefe Mifchung von einer ftillfchweigenden Vergleichung der verachteten oder geachteten Perfon herrührt, ift nicht minder

der klar. Ein und derſelbige Menſch kann durch ſeinen Zuſtand und durch ſeine Talente entweder Achtung, Liebe oder Verachtung erregen, je nachdem die Perſon, welche ihn betrachtet, ſich unter ihn, ihm gleich oder über ihn ſetzt. Sobald ſich der Geſichtspunkt ändert, ſo ändert ſich auch das Verhältniſs des Objekts gegen uns gänzlich, ob es gleich an ſich daſſelbige bleibt; welches denn auch die Urſache der Veränderung der Leidenſchaften iſt. Dieſe Leidenſchaften entſtehen alſo von unſrer Bemerkung des Verhältniſſes, d. h. von einer Vergleichung.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs das Gemüth weit mehr zum Stolze, als zur Demuth geneigt iſt, und habe mich bemüht eine Urſache für dieſe Erſcheinung aus dem Innern der menſchlichen Natur ausſindig zu machen. Aber man mag nun meine Erklärung annehmen oder nicht, ſo iſt doch die Wirklichkeit des Phänomens ſelbſt auſser Streit, und kann bei vielen Gelegenheiten beobachtet werden. Und daraus läſst ſich unter andern auch erklären, warum bei der Verachtung der Stolz weit ſtärker iſt, als die Demuth bei der Achtung, und warum uns der Anblick eines Menſchen, der unter uns iſt, weit mehr erhebt, als uns die Gegenwart eines, der über uns iſt, niederſchlägt. Verachtung und Spott hat einen ſo ſtarken Anſtrich von Stolz, daſs faſt keine andere Leidenſchaft dabei ſichtbar iſt; dahingegen bei der Hochſchätzung oder Achtung die Liebe augenſcheinlich ein weit beträchtlicherer Theil iſt und alſo weit mehr hervorſticht, als die Demuth. Die Leidenſchaft

der Eitelkeit ist so reitzbar, dass sie bei der geringsten Gelegenheit zum Vorscheine kömmt, dahingegen die Demuth einen weit stärkern Antrieb fodert, wenn sie sich zeigen soll.

Allein hier kann man mit Recht fragen, warum diese Mischung nur in einigen Fällen statt finde, und nicht bei jeder Gelegenheit eintritt. Alle diejenigen Objekte, welche, wenn sie sich in andern Personen befinden, Liebe verursachen, werden Ursachen des Stolzes, sobald sie uns zugehören; und folglich sollten sie auch eben sowohl Ursachen der Demuth als der Liebe seyn, wenn sie andern zukommen, und blos mit solchen verglichen werden welche wir selbst besitzen. Auf gleiche Weise sollte auch jede Eigenschaft, welche an sich erwogen, Hass erzeugt, durch die Vergleichung allemal Stolz hervorbringen, und aus der Mischung dieser Leidenschaften des Hasses und der Liebe müsste Verachtung oder Geringschätzung entstehen. Die Schwierigkeit ist also, weshalb einige Objekte stets reine Liebe und Hass hervorbringen, und doch nicht allemal die vermischten Leidenschaften der Achtung und Verachtung verursachen.

Ich habe schon oben zum Grunde gelegt, dass die Leidenschaften der Liebe und des Stolzes, der Demuth und des Hasses sich der Empfindung nach ähnlich sind, und dass die zwei erstern allemal angenehm, die zwei letztern allemal unangenehm sind. Aber ob dieses schon allgemein wahr ist, so ist doch zu merken, dass sowohl die zwei angenehmen als die

die zwei unangenehmen Leidenſchaften einige Verſchiedenheiten und widerſprechende Eigenſchaften an ſich haben, welche ſie unterſcheiden. Nichts ſtärkt und erhöht das Gemüth, ſo wie Stolz und Eitelkeit; dahingegen Liebe und Zärtlichkeit daſſelbe leicht weichlich und ſchlaff macht. Derſelbige Unterſchied findet ſich auch bei den unangenehmen Leidenſchaften. Zorn und Haſs geben allen unſern Gedanken und Handlungen eine neue Stärke; indeſſen Demuth und Scham uns niederſchlagen und muthlos machen. Von dieſen Eigenſchaften der Leidenſchaften müſſen wir uns nothwendig einen deutlichen Begriff machen. Laſst uns alſo wohl merken, daſs Stolz und Haſs die Seele ſtärken; und Liebe und Demuth ſie ſchwächen.

Hieraus folgt, daſs obgleich die Uebereinſtimmung zwiſchen Liebe und Stolz in der Aehnlichkeit ihrer Empfindungen macht, daſs ſie immer durch gleiche Objekte erweckt werden, dennoch der zweite Unterſchied der Grund iſt, warum ſie in verſchiedenen Graden entſtehen. Genie und Gelehrſamkeit ſind angenehme und glänzende Objekte, und geben, um dieſer beiden Umſtände willen, dem Stolze und der Eitelkeit Nahrung; aber Liebe verurſachen ſie nur durch ihre Annehmlichkeit. Unwiſſenheit und Einfalt ſind unangenehm und geringſchätzig, welche Eigenſchaften ihnen auf eben die Art eine doppelte Verknüpfung mit der Demuth und nur eine einfache mit dem Haſſe gewähren. Wir können es demnach für gewiſs annehmen, daſs

ob-

obgleich ein und daſſelbige Objekt allemal nach ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen Liebe und Stolz, Demuth und Haſs erzeugt, es doch ſelten die beiden erſten oder die beiden letzten Leidenſchaften in gleichem Verhältniſſe hervorbringt.

Hier iſt es nun, wo wir eine Auflöſung der obenerwähnten Schwierigkeit ſuchen müſſen, warum ein Objekt entweder neue Liebe oder Haſs erwecke und doch nicht allemal, wenn Demuth oder Stolz hinzukömmt, Achtung oder Verachtung erzeugt. Keine Eigenſchaft in einer andern Perſon erweckt durch Vergleichung Demuth, wenn ſie nicht, indem wir ſie als in uns ſelbſt verſetzt denken, Stolz erzeugt; und umgekehrt, kein Objekt erweckt durch Vergleichung Stolz, wenn es nicht, als Eigenſchaft von uns gedacht, Demuth erzeugt. Hieraus wird klar, daſs die Dinge jederzeit durch Vergleichung eine Empfindung erwecken, die ihrer urſprünglichen gerade entgegengeſetzt iſt. Man ſetze alſo, es werde ein Objekt vorgeſtellt, welches vornemlich zur Erzeugung der Liebe geſchickt iſt, aber den Stolz nur ſehr unvollkommen erweckt; ſo wird dieſes Objekt, wenn es einem andern angehört, unmittelbar einen groſsen Grad der Liebe erwecken, aber bei der Vergleichung einen geringen Grad der Demuth; und daher wird die letztere Leidenſchaft in dem zuſammengeſetzten Gemüthszuſtande kaum gefühlt, und iſt nicht im Stande die Liebe in Achtung zu verwandeln. Dieſes iſt der Fall mit einem guten Temperament, guter Laune, Artigkeit, Freigebig-

gebigkeit, Schönheit und vielen andern Eigenschaften. Diese haben eine besondere Geschicklichkeit Liebe in andern zu erzeugen; aber einen grofsen Stolz in uns selbst können sie eben nicht erwecken; daher bringt die Betrachtung derselben in andern Menschen reine Liebe hervor und es ist nur eine sehr unbeträchtliche Mischung von Demuth und Achtung dabei. Es ist leicht dieselbige Schlufsreihe auf die entgegengesetzten Leidenschaften anzuwenden.

Bevor wir diese Materie verlassen, wird es nicht unschicklich seyn noch ein sehr seltsames hierher gehöriges Phänomen zu erklären, nemlich weshalb man gemeiniglich diejenigen, welche man verachtet, von sich entfernt hält, und warum wir solche, die wir unter uns glauben, selbst nicht dem Orte und der Lage nach, uns gern allzunahe kommen lassen. Es ist schon bemerkt worden, dafs fast jede Art der Begriffe von irgend einer Gemüthsbewegung begleitet sey. Dieses gilt selbst von den Begriffen der Zahl und der Ausdehnung, geschweige denn von Begriffen solcher Objekte, welche Einflufs aufs Leben haben und unsre Aufmerksamkeit fesseln. Einen reichen oder armen Mann können wir nie mit gänzlicher Gleichgültigkeit betrachten, sondern wir müssen dabei wenigstens einige schwache Rührungen von Achtung bei dem erstern und von Verachtung bei dem letztern fühlen. Diese zwei Leidenschaften widersprechen einander; aber um diesen Widerspruch fühlbar zu machen, müssen die Objekte auf irgend eine Art im Verhältnisse stehen, denn sonst würden

die

die Affektionen ganz abgesondert und von einander verschieden seyn, und sich nie begegnen. Das Verhältniſs findet aber allemal statt, wenn die Personen neben einander kommen; und dieses ist der allgemeine Grund, warum es uns eine unangenehme Empfindung verursacht, wenn wir solche kontrastirende Objekte neben einander sehen, wie einen Reichen und einen Armen, einen Vornehmen und ganz Geringen.

Diese unangenehme Empfindung, die jedem Zuschauer gemein ist, muſs bei einem Höhern noch stärker seyn; und dieses deshalb, weil die gröſsere Annäherung des Niedrigen als ein Theil der schlechten Erziehung betrachtet wird, und beweiſst, daſs er das Unschickliche nicht merkt, und gar nicht davon gerührt wird. Ein Gefühl der Superiorität in einem andern, erzeugt in allen Menschen eine Neigung sich von ihm entfernt zu halten, und bestimmt sie die Zeichen der Ehrfurcht und Achtung zu verdoppeln, im Falle sie sich ihm nähern müssen; und wenn sie diese Aufführung nicht beobachten, so geben sie einen Beweis, daſs sie seine Superiorität nicht empfinden. Daher kömmt es auch, daſs man einen groſsen Unterschied in den Graden einer gewissen Beschaffenheit, eine Distanz oder Entfernung nach einer ganz gewöhnlichen Metapher nennt, welche, ob sie gleich trivial zu seyn scheint, dennoch ihren Grund in den natürlichen Gesetzen der Einbildungskraft hat. Eine groſse Verschiedenheit macht uns geneigt eine Entfernung anzunehmen.

Die

Die Begriffe der Entfernung und der Verſchiedenheit ſind alſo mit einander verknüpft. Verknüpfte Begriffe werden aber leicht mit einander verwechſelt; und dieſes iſt überhaupt die Quelle der Metapher, wie wir in der Folge zu bemerken, Gelegenheit finden werden.

Eilfter Abſchnitt.

Von der Geſchlechterliebe.

Von allen zuſammengeſetzten Leidenſchaften, welche aus der Vermiſchung der Liebe und des Haſſes mit andern Affekten entſtehen, verdient keine mehr unſre Aufmerkſamkeit, als diejenige Liebe, welche zwiſchen den Geſchlechtern entſpringt, ſowohl wegen ihrer Gewalt und Stärke, als auch wegen unſern paradoxen Grundſätzen in der Philoſophie, für welche ſie uns einen unwiderlegbaren Beweis an die Hand giebt. Es iſt offenbar, daſs dieſe Leidenſchaft in ihrem natürlichſten Zuſtande aus der Verbindung dreier verſchiedener Impreſſionen oder Leidenſchaften entſpringt, nemlich aus der angenehmen Empfindung, welche die Schönheit erweckt; aus dem körperlichen Inſtinkte nach Fortpflanzung; und aus einer groſsmüthigen Zärtlichkeit oder einem Wohlwollen. Wie die Zärtlichkeit aus der Schönheit entſpringe, kann aus dem Vorhergehenden erklärt werden. Hier ſoll vornemlich unterſucht werden, wie der körperliche Inſtinkt dadurch geweckt wird.

Der Zeugungstrieb gewährt unſtreitig, wenn er auf einen gewiſſen Grad eingeſchränkt wird, Vergnügen und Annehmlichkeit, und ſteht mit allen angenehmen Empfindungen in genauer Verknüpfung. Freude, Fröhlichkeit, Eitelkeit und Zärtlichkeit ſind eben ſowohl Entzündungsmittel dieſes Triebes, als Muſik, Tanz, Wein und gutes Leben. Auf der andern Seite wird er durch Kummer, Schwermuth, Mangel, und durch andere Dinge, welche den Muth niederſchlagen, zerſtört. Wie alſo dieſe Beſchaffenheit mit der Empfindung der Schönheit verknüpft ſeyn könne, läſst ſich leicht begreifen.

Aber es iſt eine andre Urſache da, welche zu derſelbigen Wirkung beiträgt. Ich habe bemerkt, daſs die gleiche Richtung der Begierden ein reelles Verhältniſs ausmacht, das unter ihnen eine nicht geringere Verknüpfung hervorbringt als die Aehnlichkeit in ihren Empfindungen. Um den Umfang dieſes Verhältniſſes vollkommen einzuſehen, müſſen wir bedenken, daſs eine Hauptbegierde von mehrern ihr untergeordneten begleitet ſeyn kann, die ſämmtlich mit ihr verknüpft ſind und dadurch, daſs die Begierden eine gleiche Richtung mit der Hauptbegierde haben, im engen Verhältniſſe mit ihr ſtehen. So kann der Hunger oft als das Hauptverlangen der Seele, und das Verlangen nach der Mahlzeit als ein untergeordnetes Begehren angeſehen werden, weil es zur Befriedigung jenes Inſtinkts abſolut nothwendig iſt. Wenn uns alſo ein Objekt durch ſeine beſondern Eigenſchaften geneigt macht, uns der Mahlzeit

zu nähern, ſo vermehrt dieſes natürlicherweiſe unſern Appetit; ſo wie hingegen alles, was uns geneigt macht, unſer Eſſen noch zu verſchieben, dem Hunger widerſpricht, und unſern Appetit darnach vermindert. Nun wiſſen wir, daſs Schönheit die erſte und Häſslichkeit die zweite Wirkung hat; und hierdurch erkennen wir alſo den Grund, warum die erſtere unſern Appetit nach unſern Lebensmitteln ſtärker macht, und die letztere uns ſelbſt gegen das ſchmackhafteſte Gericht, das die Kochkunſt erfinden kann, einen Ekel beibringt. Alles dieſes iſt leicht auf den Zeugungstrieb anwendbar.

Aus dieſen zwei Verhältniſſen, nemlich der Aehnlichkeit und der gleichen Richtung der Begierden, erwächſt eine ſolche Verknüpfung zwiſchen dem Gefühl der Schönheit, dem körperlichen Triebe der Wolluſt und dem Wohlwollen, daſs ſie gewiſſermaſsen ganz unzertrennlich werden. Und die Erfahrung lehrt uns, daſs es gleichgültig iſt, welches von dieſen Stücken zuerſt da iſt; indem das eine gemeiniglich auch ganz gewiſs von den mit ihm im Verhältniſs ſtehenden Affekten begleitet iſt. Einer, der von Luſt entflammt iſt, fühlt wenigſtens eine augenblickliche Zärtlichkeit gegen das Objekt der Luſt, und denkt ſich ſolches zugleich ſchöner, als gewöhnlich; hinwiederum giebt es andere, die mit Zärtlichkeit und Achtung gegen den Verſtand und das Verdienſt einer Perſon anfangen, und von dieſer Leidenſchaft zu den übrigen fortgehen. Aber die gemeinſte Art der Liebe iſt die, welche zuerſt

aus der Schönheit entfpringt, und fich nachher in Wohlwollen und Wolluft verwandelt. Wohlwollen oder Achtung, und der Fortpflanzungstrieb find zu verfchieden, als dafs fie fich leicht mit einander vereinigen follten. Das eine ift vielleicht das allerfeinfte Gefühl der Seele, und das andre ift das allergröbfte und gemeinfte. Die Liebe zur Schönheit fällt zwifchen beiden in die Mitte und theilt die Natur von beiden; daher es auch kömmt, dafs fie fo gefchickt ift, beide zu erzeugen.

Diefe Erklärung der Liebe ift meinem Syfteme nicht insbefondere eigen, fondern ift bei jeder Hypothefe unvermeidlich. Die drei Affekten, welche diefe Leidenfchaft ausmachen, find offenbar unterfchieden, und jede derfelben hat ihr befonderes Objekt. Es ift alfo gewifs, dafs fie nur durch ihr Verhältnifs einander hervorbringen. Aber das Verhältnifs der Leidenfchaften allein ift nicht hinreichend. Es wird gleicherweife nothwendig erfodert, dafs ein Verhältnifs der Begriffe da fey. Die Schönheit der einen Perfon erfüllt uns niemals mit Liebe gegen eine andere. Diefes ift alfo ein deutlicher Beweis von dem doppelten Verhältniffe der Impreffionen und Begriffe. Von einem fo evidenten Falle als diefer ift, können wir ficher auf die übrigen fchliefsen.

Diefes mag alfo in einer andern Rückficht dazu dienen, dasjenige zu erläutern, was ich über den Urfprung des Stolzes und der Demuth, der Liebe und des Haffes behauptet habe. Ich habe bemerkt, dafs obgleich das Selbft das Objekt der erften, und

eine

eine andre Person das Objekt der zweiten Art Leidenschaften sey, dennoch diese Objekte nicht allein die Ursachen der Leidenschaften seyn können; indem jede derselben ein Verhältniss zu zwei entgegengesetzten Leidenschaften hat, welche sich vom ersten Augenblicke an einander vernichten müssten. Hier ist also die Lage der Seele, welche ich schon beschrieben habe. Es giebt gewisse Organe, die von der Natur zur Hervorbringung einer gewissen Leidenschaft eingerichtet sind; und wenn diese Leidenschaft hervorgebracht ist, so lenkt sie den Blick auf ein gewisses Objekt. Aber dieses ist noch nicht zureichend die Leidenschaft zu erzeugen, sondern es wird noch eine andere Gemüthsbewegung erfodert, welche durch ein doppeltes Verhältniss der Impressionen und Begriffe diese Gründe in Thätigkeit setzen und ihnen den ersten Stoss ertheilen muss. Diese Einrichtung ist in Beziehung auf den Geschlechtstrieb noch merkwürdiger. Das Geschlecht ist nicht nur das Objekt, sondern auch die Ursache der Begierde. Wir lenken unsern Blick nicht nur alsdann auf dasselbe, wenn uns diese Begierde treibt; sondern der blosse Gedanke an dasselbe kann schon die Begierde erwecken. Da aber diese Ursache ihre Kraft, wenn sie zu häufig vorkömmt, verliert, so ist es daher nöthig, dass sie durch irgend einen neuen Stoss belebt werde; diesen Stoss giebt nun, wie Erfahrung lehrt, die Schönheit der Person; d. h. ein doppeltes Verhältniss der Impressionen und Begriffe. Denn da dieses doppelte Verhält-

hältniſs nöthig iſt, ſobald eine Leidenſchaft eine verſchiedene Urſache und ein verſchiedenes Objekt hat; wie viel mehr muſs dieſes ſo ſeyn, wenn ſie nur ein unterſchiedenes Objekt ohne eine beſtimmte Urſache hat?

Zwölfter Abſchnitt.

Von der Liebe und dem Haſſe der Thiere.

Um aber von den Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes und von ihren Miſchungen und Zuſammenſetzungen, ſo wie ſie in dem Menſchen erſcheinen, zu denen Affekten überzugehen, die ſich in den unvernünftigen Thieren entwickeln; ſo iſt zu merken, daſs Liebe und Haſs nicht nur der ganzen empfindenden Schöpfung gemein ſey, ſondern daſs auch die eben angeführten Urſachen derſelben ſo einfacher Natur ſind, daſs man ſehr leicht behaupten kann, daſs ſie auch in bloſsen Thieren wirkſam ſeyn können. Es wird keine ſtarke Reflexion, kein durchdringendes Nachdenken dazu erfodert. Die Dinge werden durch Urſachen und Gründe regiert, die weder dem Menſchen noch einer beſondern Thiergattung vorzüglich angehören. Und der Schluſs, der ſich hieraus ziehen läſst, muſs allerdings für unſer vorhergehendes Syſtem günſtig ausfallen.

Die Liebe in den Thieren hat nicht blos Thiere von derſelben Gattung zum Objekte, ſondern erſtreckt ſich weiter, und begreift faſt jedes empfindende und denkende Weſen. Ein Hund liebt nach ſeiner Natur einen Menſchen mehr als ſein eignes Geſchlecht, und findet dafür gewöhnlich eine wechſelſeitige Zuneigung.

Da die Thiere der angenehmen oder unangenehmen Empfindungen der Einbildungskraft nur wenig empfänglich ſind, ſo können ſie über die Objekte nur nach der ſinnlichen Luſt oder Unluſt, die ſie hervorbringen, urtheilen, und nach dieſer müſſen ſie alſo auch ihre Neigungen gegen ſie ordnen. Demnach finden wir, daſs wir durch Wohlthaten oder Beleidigungen ihre Liebe oder Haſs erwecken; und daſs wir, wenn wir ein Thier füttern oder es liebkoſen, eben ſo ſchnell ſeine Zuneigung erwerben; als wir uns, wenn wir es ſchlagen oder übel behandeln, ſeine Feindſchaft und Zorn zuziehen.

Verwandtſchaft verurſacht bei Thieren nicht ſo oft Liebe als bei unſerm Geſchlecht; denn ihr Nachdenken kann die Verwandtſchaft, die ſehr gewöhnliche und häufige ausgenommen, nicht faſſen. Aber es iſt dennoch leicht zu merken, daſs ſie bei einigen Gelegenheiten einen groſsen Einfluſs auf ſie habe. So erzeugt Bekanntſchaft, welche eben die Wirkung als Verwandtſchaft hat, in ihnen ſowohl gegen Menſchen, als gegen ihres gleichen, Liebe. Aus demſelbigen Grunde iſt auch die Aehnlichkeit unter ihnen eine Quelle der Zuneigung. Ein Stier, der

der mit Pferden in einem Parke eingeschlossen ist, wird, wenn ich so reden darf, mit ihnen Gesellschaft machen, ob er es gleich, wenn er die Wahl zwischen beiden hat, lieber mit seinem eignen Geschlechte hält.

Die Liebe der Alten gegen ihre Jungen rührt bei den Thieren eben sowohl von einem besondern Instinkte her, als bei den Menschen.

Daſs die Sympathie oder die Mittheilung der Empfindungen unter Thieren nicht weniger statt findet, als unter den Menschen, ist eine bekannte Sache. Furcht, Zorn, Muth und andre Affekten gehen oft aus einem Thiere in das andre über, ohne daſs sie die Ursache kennen, welche die ursprüngliche Leidenschaft hervorgebracht hat. Traurigkeit theilt sich ebenfalls bei ihnen durch Sympathie mit, bringt eben die Folgen, erweckt eben die Bewegungen, als in unserm Geschlecht. Das Heulen und Schreien eines Hundes bringt eine sehr merkliche Bestürzung bei den übrigen hervor. Und es ist sehr merkwürdig, daſs, obgleich fast alle Thiere sich desselbigen Gliedes beim Spiele bedienen, und sich beinahe eben so bewegen, als bei dem ernstlichen Streite; ein Löwe, ein Tiger, eine Katze ihre Klauen; ein Ochse seine Hörner; ein Hund seine Zähne; ein Pferd seinen Huf; daſs diese Thiere dennoch sehr sorgfältig vermeiden ihren Spielgenossen wehe zu thun; wenn sie gleich nichts von seiner Rache zu fürchten haben; welches ein deutlicher Beweis dafür ist, daſs die Thiere eine Empfindung von der Lust oder Unlust der andern Thiere haben müssen.

Es

Es iſt eine ganz gemeine Beobachtung, daſs Hunde weit gröſsern Muth zeigen, wenn ſie kuppelweiſe oder in ganzen Rotten jagen, als wenn ſie ihr Wildpret einzeln verfolgen; und dieſes kann offenbar von nichts, als von der Sympathie herrühren. Es iſt den Jägern ſehr gut bekannt, daſs dieſe Wirkung in einem noch gröſsern und oft in einem zu groſsen Grade erfolgt, wenn man zwei Kuppel Hunde, die ſich fremd ſind, zuſammen verbindet. Wir würden vielleicht in Verlegenheit ſeyn, dieſe Erſcheinung zu erklären, wenn uns nicht die Erfahrung etwas Aehnliches in uns ſelbſt lehrte.

Neid und Bosheit ſind alltägliche Leidenſchaften in den Thieren. Sie ſind vielleicht noch mehr gewöhnlicher als das Mitleiden; denn ſie erfodern weniger Anſtrengung des Denk- und Einbildungsvermögens.

Dritter Theil.

Von dem Willen und den direkten Leidenschaften.

Erster Abschnitt.

Ueber Freiheit und Nothwendigkeit.

Wir kommen nunmehr zur Erklärung der direkten Leidenschaften, d. h. solcher, welche unmittelbar von dem Guten oder Bösen, von Lust oder Unlust entstehen. Von dieser Art sind: Verlangen und Verabscheuung, Traurigkeit und Freude, Hoffnung und Furcht.

Von allen unmittelbaren Wirkungen der Lust und Unlust verdient keine eine grösere Aufmerksamkeit als der Wille; und ob er gleich, eigentlich zu reden, nicht mit unter die Leidenschaften gehört, so müssen wir ihn doch, da die vollständige Einsicht seiner Natur und Eigenschaften zur Erklärung derselben nothwendig ist, hier zum Gegenstande unsrer Untersuchung machen. Ich bitte zu bemerken, dass ich unter dem Willen nichts anders verstehe, als die innerliche Impression, welche wir fühlen und deren wir uns bewusst werden, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung unsers Körpers oder eine neue Vorstellung unsrer Seele hervorbringen. Diese Impression zu defini-

definiren ist eben so unmöglich, als bei den vorhergehenden des Stolzes und der Demuth, und es ist auch eben so unnöthig, sie weiter zu beschreiben; daher erspare ich mir alle die Definitionen und Distinktionen, womit die Philosophen diese Materie gewöhnlich mehr verdunkeln als aufhellen; und mache sogleich den Anfang mit jener so alten Streitfrage über Freiheit und Nothwendigkeit; welche sich bei einer Abhandlung über den Willen so natürlich darbietet.

Man räumt allgemein ein, daſs die Wirkungen der äuſserlichen Körper nothwendig sind, und daſs in der Mittheilung ihrer Bewegung, in ihrer Attraktion und wechselseitigen Kohäsion sich nicht die geringsten Spuren von Gleichgültigkeit oder Freiheit finden. Jedes Ding ist durch ein absolutes Schicksal zu einem gewissen Grade und einer gewissen Richtung seiner Bewegung bestimmt, und kann eben so wenig von derjenigen bestimmten Linie, in welcher es sich bewegt, abweichen, als es sich in einen Engel oder Geist oder sonst eine höhere Substanz verwandeln kann. Die Handlungen der Materie müssen also als Beispiele von nothwendigen Handlungen angesehen werden können; und alles, was in dieser Rücksicht eben so ist, wie die Materie, muſs auch für nothwendig erkannt werden. Um nun zu erforschen, ob dieses der Fall bei den Gemüthshandlungen sey, so wollen wir mit der Untersuchung der Materie anfangen, und sehen, worauf der Begriff der Nothwendigkeit

in

in ihren Wirkungen gegründet iſt, und weshalb wir ſchlieſsen, daſs ein Körper oder eine Handlung die untrügliche Urſache der andern ſey.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs der letzte Grund der Verknüpfung in den Objekten in keinem einzigen einzelnen Falle weder durch Sinne noch Vernunft zu entdecken iſt, und daſs wir niemals ſo tief in das Weſen und den innern Bau der Körper eindringen können, daſs wir dadurch den letzten Grund wahrnehmen könnten, von dem ihr wechſelſeitiger Einfluſs abhängt. Ihre beſtändige Vereinigung iſt es allein, mit der wir bekannt ſind; und von dieſer beſtändigen Vereinigung entſteht die Nothwendigkeit. Stünden die Dinge in keiner einförmigen und regulären Verbindung mit einander, ſo könnten wir nie zu einem Begriffe der Urſache und Wirkung gelangen; und wenn man alles erwägt, ſo iſt die Nothwendigkeit überhaupt nichts als eine Beſtimmung des Gemüths von einem Dinge zu demjenigen überzugehen, das es gewöhnlich begleitet, und auf die Exiſtenz des einen von der Exiſtenz des andern zu ſchlieſsen. Hier ſind alſo zwei Stücke, die wir als weſentlich zur Nothwendigkeit gehörig anſehen müſſen, nemlich die beſtändige Vereinigung und der Schluſs der Vernunft; und wo ſich dieſe finden, da müſſen wir eine Nothwendigkeit anerkennen. Da die Handlungen der Materie keine andre Nothwendigkeit haben, als eine ſolche, die auf dieſen Umſtänden beruhet, und wir durch gar keine Einſicht in das Weſen der Körper

ihre

ihre Verknüpfung entdecken, fo kann auch der Mangel diefer Einficht jene Nothwendigkeit in keinem Falle, wenn nur die Vereinigung und der Schlufs bleibt, aufheben. Die Beobachtung der Vereinigung bringt aber die Schlufsfolge von dem einen auf das andere hervor; und deshalb wäre man, wie es fcheint, fchon hinreichend berechtiget, den Zufammenhang und die Nothwendigkeit der Gemüthshandlungen zu behaupten, fobald man nur eine beftändige Vereinigung unter ihnen wahrnähme. Aber um meiner Behauptung noch mehr Stärke zu geben, will ich jedes diefer Stücke insbefondere unterfuchen, und will zuerft aus der Erfahrung beweifen, dafs unfre Handlungen mit unfern Bewegungsgründen, Gefinnungen und Umftänden in beftändiger Vereinigung ftehen, bevor ich die Folgerungen, die wir daraus herleiten, in Erwägung ziehe.

Zu diefer Abficht wird fchon ein flüchtiger und allgemeiner Blick auf den gewöhnlichen Lauf menfchlicher Begebenheiten hinreichend feyn. In welchem Lichte wir auch diefelben anfehen, fo finden wir diefen Grundfatz beftätiget. Wir mögen die Menfchen nach dem Unterfchiede ihres Gefchlechts, Alters, Regierungsverfaffung, ihres Standes oder ihrer Erziehungsart in Erwägung ziehen; fo entdeckt man allenthalben diefelbige Einförmigkeit und regelmäfsige Wirkung der natürlichen Principien. Gleiche Urfachen bringen ftets gleiche Wirkungen hervor; gerade fo wie bei der wech-

felfei-

selseitigen Thätigkeit der Elemente und Kräfte der Natur.

Es giebt verschiedene Bäume, welche der Regel nach Früchte hervorbringen, deren Geschmack allenfalls von einander unterschieden ist; und diese Regelmäſsigkeit kann ein Beispiel von der Nothwendigkeit und der ursachlichen Verknüpfung in den Körpern auſser uns abgeben. Aber sind wohl die Produkte von Guienne und Champagne regelmäſsiger von einander unterschieden, als die Gesinnungen, Handlungen und Leidenschaften der beiden Geschlechter, von denen das eine sich durch seine Stärke und Stammhaftigkeit, das andre durch seine Zärtlichkeit und Feinheit auszeichnet?

Sind die Veränderungen unsers Körpers von unsrer Kindheit an bis zum spätesten Alter wohl regelmäſsiger und gewisser, als die Veränderungen unsrer Seele und unsres Betragens? Und würde wohl jemand, der erwartete, daſs ein Kind von vier Jahren ein Gewicht von dreihundert Pfund aufheben würde, lächerlicher seyn, als einer, der von einem Menschen gleiches Alters ein philosophisches Raisonnement oder eine kluge wohlausgedachte Handlung verlangte?

Wir müssen ohne Bedenken einräumen, daſs die Kohäsion der Theile der Materie durch natürliche und nothwendige Grundgesetze entspringt, so viel wir auch Schwierigkeiten bei der Erklärung derselben antreffen mögen; und aus gleichem Grunde müssen wir auch einräumen, daſs die menschliche

Gesell-

Gefellfchaft auf gleiche Principien gegründet ift; und unfer Grund ift in dem letztern Falle fogar noch beffer als in dem erftern; weil wir nicht nur bemerken, dafs die Menfchen allenthalben nach Gefellfchaft ftreben, fondern auch die Principien angeben können, worauf fich diefe allgemeine Neigung gründet. Denn ift es wohl gewiffer, dafs zwei gefchliffene Marmorplatten fich an einander hängen werden, als dafs zwei junge Wilde verfchiedenes Gefchlechts fich begatten werden? Entftehen wohl die Kinder aus einer folchen Begattung einförmiger, als die Sorge der Eltern für ihre Sicherheit und Erhaltung? Und wenn fie nun durch die Sorgfalt ihrer Eltern zu den Jahren gelangt find, wo fie fich von ihnen trennen; find die Befchwerlichkeiten, die ihre Abfonderung begleiten, wohl gewiffer, als ihre Vorficht gegen diefelben, und ihre Sorgfalt, fie durch eine enge Verbindung und Vereinigung zu vermeiden?

Die Haut, die Poren, die Muskeln und Nerven find bei einem Tagelöhner und einem Manne von Stande eben fo verfchieden, als ihre Gefinnungen, Handlungen und Manieren. Die verfchiedenen Standpunkte im Leben haben auf die ganze Mafchine, fowohl äufserlich als innerlich, Einflufs; und diefe verfchiedenen Standpunkte entfpringen nothwendig und einförmig aus den nothwendigen und einförmigen Grundgefetzen der menfchlichen Natur. Die Menfchen können ohne Gefellfchaft nicht leben, und ohne Regierung ift keine Gefellfchaft möglich. Regie-

Regierung macht eine Unterfcheidung des Eigenthums nöthig, und beftimmt verfchiedene Stände unter den Menfchen; diefes bringt Induftrie, Handel, Manufakturen, Proceffe, Krieg, Verbindungen, Allianzen, Land- und See-Reifen, Städte, Flotten, Häfen und alle die übrigen Dinge und Handlungen hervor, welche eine fo grofse Verfchiedenheit verurfachen, und doch auch zugleich eine folche Einförmigkeit in dem menfchlichen Leben unterhalten.

Sollte ein Reifender, der von einem fernen Lande zurückkäme, uns erzählen, dafs er ein Klima im funfzigften Grade nördlicher Breite gefunden hätte, wo alle Früchte im Winter reifen und zur Vollkommenheit kämen und im Sommer erfterben, gerade fo wie diefes in England in den entgegengefetzten Jahreszeiten gefchieht, fo würde er gewifs wenig finden, die fo leichtgläubig wären, ihm Glauben beizumeffen. Und ich glaube, ein Reifender würde eben fo wenig Glauben finden, wenn er ein folches Volk gefehen zu haben vorgäbe, wie wir es in Plato's Republik auf der einen oder in Hobbes Leviathan auf der andern Seite gefchildert finden. Es giebt in den menfchlichen Handlungen eben fowohl einen Lauf der Natur, als in den Wirkungen der Sonne und des Himmels. Verfchiedene Nationen und einzelne Perfonen haben eben fowohl ihren eigenthümlichen und befondern Charakter, als das Menfchengefchlecht einen gemeinfchaftlichen hat. Die Kenntnifs diefer Charakte-

raktere gründet ſich auf die Beobachtung einer Einförmigkeit in den Handlungen, die aus ihnen herflieſsen; und dieſe Einförmigkeit macht das wahre Weſen der Nothwendigkeit aus.

Ich kann mir nur eine Art als möglich denken, wie dieſer Beweis anzutaſten iſt; dieſe iſt nemlich, wenn man jene Einförmigkeit der menſchlichen Handlungen, worauf er gegründet iſt, leugnet. So lange die Handlungen eine beſtändige Vereinigung und Verknüpfung mit der Lage und der Natur des Handelnden haben, ſo erkennen wir, wenn wir gleich das Wort Nothwendigkeit ableugnen, dennoch im Grunde die Sache ſelbſt an. Nun könnten einige wohl Veranlaſſung finden, jene regelmäſsige Vereinigung und Verknüpfung zu leugnen. Denn! was iſt eigenſinniger als die menſchlichen Handlungen? was unbeſtändiger als die Begierden des Menſchen? Und welches Weſen entfernt ſich mehr, ich will nicht ſagen, blos von dem richtigen Wege der Vernunft, ſondern von ſeinem eignen Charakter und ſeinen Anlagen? Eine Stunde, ein Augenblick iſt vermögend ihn von einem äuſserſten Ende bis an das andere zu bringen, und das umzuſtürzen, welches zu bauen die gröſste Mühe und Arbeit koſtete. Die Nothwendigkeit iſt regelmäſsig und gewiſs. Das Betragen der Menſchen iſt unregelmäſsig und ungewiſs. Das eine kann alſo unmöglich von dem andern herrühren.

Hierauf antworte ich, daſs man bei Beurtheilung der menſchlichen Handlungen gerade nach denſel-

ben Maximen verfahren müsse, als wenn man über die äussern Gegenstände philosophirt. Wenn einige Erscheinungen beständig und unveränderlich mit einander verbunden sind, so erhalten sie in der Imagination eine solche Verknüpfung, dass sie von der einen zur andern ohne Bedenken oder Anstoss übergeht. Aber hiernächst giebt es auch noch verschiedene niedrigere Grade der Gewissheit und Wahrscheinlichkeit, und ein einziger Fall, der unsrer Erfahrung widerspricht, hebt nicht unser ganzes Raisonnement auf. Die Vernunft wägt die sich widersprechenden Thatsachen gegen einander, zieht die kleinere Zahl der Fälle von der grössern ab, und schliesst alsdann mit demjenigen Grade der Ueberzeugung oder Gewissheit, der übrig bleibt. Selbst wenn die so entgegengesetzten Thatsachen sich gänzlich gleich sind, geben wir den Begriff der Kaussalität und Nothwendigkeit noch nicht auf; sondern nehmen an, dass der gewöhnliche Widerspruch von der Einwirkung entgegengesetzter und geheimer Ursachen herrühre, und schliessen, dass der Zufall oder die Indifferenz nur in unserm Verstande und unsrer eingeschränkten Erkenntniss liege und nicht in den Dingen selbst, die in jedem Falle gleich nothwendig bleiben, ob sie gleich, so wie sie uns vorkommen, nicht immer gleich beständig oder gewiss zu seyn scheinen. Keine Vereinigung kann beständiger und gewisser seyn, als die Vereinigung gewisser Handlungen mit gewissen Triebfedern und Charakteren; und wenn in andern Fällen die Verbin-

dung

dung ungewifs ift, fo ift diefes nichts mehr, als was auch in den Wirkungen der Materie gefchieht, und wir können aus der einen Irregularität keinen Schlufs ziehen, der nicht ebenfalls auch von der andern gelten müfste.

Gewöhnlich behauptet man, dafs verrückte Menfchen keine Freiheit haben. Aber wenn wir nach ihren Handlungen urtheilen follen, fo herrfcht in ihnen weit weniger Regelmäfsigkeit und Beftändigkeit, als in den Handlungen der Vernünftigen, und fie müfsten alfo auch von der Nothwendigkeit noch weiter entfernt feyn. Unfre Art zu denken ift alfo in diefem Stücke gänzlich unbeftimmt und fchwankend; aber fie ift eine natürliche Folge jener verworrenen Begriffe und unbeftimmten Ausdrücke, die wir fo oft in unfern Unterfuchungen, befonders über die gegenwärtige Materie gebrauchen.

Wir müffen nun zeigen, dafs, fo wie die Vereinigung zwifchen Triebfedern und Handlungen diefelbige Beftändigkeit hat, wie in den phyfifchen Wirkungen, ihr Einflufs auf den Verftand ebenfalls derfelbe fey, und dafs fie uns eben fo beftimme von der Exiftenz des einen auf die Exiftenz des andern zu fchliefsen. Wenn diefes klar wird, fo ift kein bekannter Umftand, der bei der Verknüpfung und Hervorbringung der Handlungen der Materie vorkömmt, welcher nicht auch bei allen Operationen der Seele follte angetroffen werden; und alfo kann man ohne offenbare Ungereimtheit

nicht dem einen Nothwendigkeit beilegen, und fie dem andern abfprechen.

Es giebt keinen Philofophen, der diefem phantaftifchem Syfteme der Freiheit fo fehr anhangen follte, dafs er dabei nicht die Stärke der moralifchen Gewifsheit anerkennen, und fowohl in der fpekulativen als praktifchen Erkenntnifs auf fie als einen vernünftigen Grund fufsen follte. Nun ift die moralifche Gewifsheit oder Evidenz, nichts anders als ein Schlufs über menfchliche Handlungen, der fich auf die Betrachtung ihrer Bewegungsgründe, natürlichen Befchaffenheit und Lage gründet. So fchliefsen wir, wenn wir gewiffe Charaktere oder Figuren auf Papier gefchrieben fehen, dafs die Perfon, welche fie fchrieb, die Abficht hatte, gewiffe Thatfachen zu beftätigen, als Cäfars Tod, Auguftus Glück, Nero's Graufamkeit; und indem wir uns an mehrere andre Zeugniffe erinnern, die daffelbige ausfagen, fchliefsen wir, dafs dergleichen Begebenheiten fich wirklich ereignet haben, und dafs fo viele Menfchen ohne befonderes Intereffe, niemals fich zufammen vereinigen werden, uns zu täufchen; befonders da ein folcher Verfuch fie dem Gelächter aller ihrer Zeitgenoffen würde ausgefetzt haben, wenn fie dergleichen Begebenheiten erdichtet, und fie für neu und allgemein bekannt ausgegeben hätten. Diefelbige Art zu fchliefsen, ift in Staats- und Kriegsangelegenheiten, im Handel, in der Oekonomie gewöhnlich, und ift überhaupt fo ganz und gar mit dem menfchlichen Leben verwebt, dafs

dafs es unmöglich ift ohne fie einen Augenblick zu handeln oder zu feyn. Ein Fürft, der feinen Unterthanen eine Abgabe auflegt, erwartet Gehorfam von ihnen. Ein General, der eine Armee anführt, rechnet auf einen gewiffen Grad von Muth bei ihr. Ein Kaufmann fieht bei feinem Faktor oder Handelsverwefer auf Treue und Gefchicklichkeit. Ein Hausherr, der ein Mittagsmahl beftellt, hat nicht den mindeften Zweifel, dafs feine Bedienten feinen Befehl ausführen werden. Kurz, da uns nichts näher angeht, als unfre eignen und anderer Handlungen, fo betrifft auch der gröfste Theil unfrer Schlüffe und Urtheile diefelben. Nun behaupte ich, dafs wer immer nach diefer Weife fchliefst, auch ipfo facto glaubt, dafs die Willenshandlungen von der Nothwendigkeit entfpringen, und dafs er gar nicht weifs was er will, wenn er fie leugnet.

Aber diejenigen Dinge, wovon wir das eine Urfache und das andere Wirkung nennen, find an fich betrachtet, eben fo von einander verfchieden und getrennt, wie irgend zwei andre Dinge in der Natur, und wir können felbft bei der allergenaueften Betrachtung derfelben, nicht von dem Dafeyn des einen auf das Dafeyn des andern fchliefsen. Blos die Erfahrung und Beobachtung ihrer beftändigen Vereinigung fetzt uns in den Stand, einen folchen Schlufs zu machen; und dennoch ift bei alle dem der Schlufs nichts, als die Wirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft. Es ift hier nicht genug zu fagen, dafs der Begriff der Urfache und

und Wirkung von den beständig vereinigten Objekten abgezogen werde und daraus entstehe, sondern wir müssen geradezu behaupten, daſs er mit den Begriffen dieser Objekte einerlei ist, und daſs die nothwendige Verknüpfung nicht durch einen Verstandesschluſs entdeckt, sondern eine bloſse Wahrnehmung und Vorstellung der Seele ist. Sobald wir also dieselbe Vereinigung bemerken, und sobald diese Vereinigung auf einerlei Art auf den Glauben und die Meinung wirkt, so haben wir einen Begriff von Ursachen und Nothwendigkeit, ob wir gleich vielleicht diese Ausdrücke vermeiden. Die Bewegung in einem Körper ist in allen vergangenen Fällen, die wir beobachtet haben, immer auf den Stoſs durch die Bewegung eines andern gefolgt. Weiter einzudringen, ist für die Erkenntniſskräfte des Menschen unmöglich. Aus dieser beständigen Vereinigung bildet die Seele den Begriff der Ursache und Wirkung; und durch seinen Einfluſs fühlt sie die Nothwendigkeit. Da dieselbige Einförmigkeit und derselbe Einfluſs in dem ist, was wir moralische Gewiſsheit nennen, so bedarf die Sache keiner weitern Frage. Was noch übrig ist, kann nur ein Streit über Worte seyn.

Und in der That, wenn wir bedenken, wie genau physische und moralische Evidenz mit einander verwebt sind, und daſs nur eine Kette von Beweisen zwischen ihnen statt findet, so können wir kein Bedenken finden anzunehmen, daſs sie von einerlei Natur und von eben denselben Principien

cipien hergeleitet find. Ein Gefangener, der weder Geld noch Freunde hat, findet die Unmöglichkeit zu entkommen, eben fowohl in der Hartnäckigkeit des Kerkermeifters, als in den Mauren und Riegeln, die ihn einfchliefsen; und bei allen feinen Verfuchen fich in Freiheit zu fetzen, legt er weit eher feine Hand an die Steine und das Eifen der letztern, als an die unbiegfame Natur des erftern. Derfelbe Delinquent findet, wenn er zum Schaffot geführt wird, einen eben fo gewiffen Grund feines Todes in der Standhaftigkeit und Treue feiner Wache, als in den Wirkungen der Axt oder des Rades. Seine Seele durchläuft eine gewiffe Kette von Vorftellungen: die Weigerung der Soldaten, feine Entrinnung zuzugeben, die Handlung des Henkers; die Trennung des Hauptes vom Körper; Blut, konvulfivifche Bewegungen und Tod. Hier ift eine zufammenhängende Kette von natürlichen Urfachen und freiwilligen Handlungen; aber die Seele merkt keinen Unterfchied unter ihnen, wenn fie von einem Gliede zum andern übergeht; und ift nicht weniger von dem künftigen Erfolge gewifs, als wenn fie mit den gegenwärtigen Impreffionen des Gedächtniffes und der Sinne durch eine Reihe von Urfachen zufammenhingen, welche durch dasjenige Band mit einander verknüpft find, welches man phyfifche Nothwendigkeit zu nennen für gut befunden hat. Eine Vereinigung, die der Erfahrung nach diefelbe ift, hat gleiche Wirkung auf das Gemüth, die vereinigten Dinge mögen nun Beweggründe,

Wil-

Willensthätigkeiten und Handlungen; oder Figur und Bewegung ſeyn. Wir können den Dingen zwar andre Namen geben; aber ihre Natur und ihre Wirkung auf den Verſtand können wir nimmermehr ändern.

Ich darf dreiſt behaupten, daſs es niemand unterfangen wird, dieſe Schlüſſe auf eine andre Art zu widerlegen, als daſs er meine Definitionen ändert, und den Ausdrücken Urſache und Wirkung, Nothwendigkeit, Freiheit und Zufall einen andern Sinn beilegt. Nach meiner Definition macht die Nothwendigkeit einen weſentlichen Theil der Kauſſalität aus; und wenn ich alſo der Freiheit die Nothwendigkeit abſpreche, ſo ſpreche ich ihr auch alle Kauſſalität ab, und ſie iſt mit dem Zufalle einerlei. Da nun gewöhnlich behauptet wird, daſs der Zufall einen Widerſpruch in ſich ſchlieſse und er wenigſtens geradezu aller Erfahrung entgegen iſt, ſo gelten alle Gründe, die gegen ihn gerichtet ſind, auch gegen die Freiheit oder den freien Willen. Aendert jemand die Definitionen, ſo kann ich nicht eher mit ihm ſtreiten, als bis ich den Sinn kenne, den er mit ſeinen Ausdrücken verknüpft.

Zwei-

Zweiter Abfchnitt.

Fortfetzung.

Ich glaube, dafs fich folgende drei Gründe für die Gültigkeit der Lehre von der Freiheit gebrauchen laffen; fo ungereimt fie auch in dem einen und fo unverftändlich in dem andern Sinne feyn mag.

Erftlich, wenn wir eine Handlung begangen haben; fo können wir zwar geftehen, dafs viele befondere Rückfichten und Motive einen Einflufs auf uns gehabt haben; aber es wird uns doch fchwer, uns zu überreden, dafs uns die Nothwendigkeit regiert habe, und dafs es uns ganz unmöglich gewefen fey anders zu handeln; der Begriff der Nothwendigkeit fcheint eine Art von Zwang, etwas Gewaltfames und Aufdringendes in fich zu fchliefsen, wovon wir doch offenbar nichts gewahr werden. Wenige find fähig einen gehörigen Unterfchied zu machen zwifchen der Freiheit der Selbftthätigkeit der Spontaneität, wie fie in den Schulen genannt wird, und der Freiheit der Gleichgültigkeit; zwifchen derjenigen, welche der Gewalt entgegenfteht, und derjenigen, welche die Nothwendigkeit und Urfachen ausfchliefst. Gemeiniglich nimmt man das Wort in der erften Bedeutung; und da es uns nur um diefe Art der Freiheit zu thun ift, fo gehen auch unfre Gedanken vorzüglich nur auf diefelbe und verwechfelt fie fodann allenthalben mit der letztern.

Zwei-

Zweitens iſt ſelbſt die Empfindung der Freiheit der Gleichgültigkeit, welche man als einen Beweis für ihre reale Exiſtenz anführt, eine falſche Empfindung oder Erfahrung. Die Nothwendigkeit einer Handlung, ſie rühre von der Materie oder dem Vorſtellungsvermögen her, iſt eigentlich keine Eigenſchaft in dem handelnden, ſondern in einem denkenden oder verſtändigen Weſen, welches die Handlung betrachtet, und beſteht in der Beſtimmung ſeines Vorſtellungsvermögens ihre Exiſtenz von einigen vorhergehenden Objekten herzuleiten; ſo wie Freiheit oder Zufall auf der andern Seite nichts als der Mangel dieſer Beſtimmung iſt, und eine gewiſſe Ungebundenheit, welche wir fühlen, indem wir von dem Begriffe des einen zu dem Begriffe des andern hinüber oder nicht hinüber gehen. Nun bemerken wir, daſs wir zwar dieſe Ungebundenheit oder jenes Gleichgewicht ſelten fühlen, ſobald wir die menſchlichen Handlungen beurtheilen, daſs wir aber dennoch gemeiniglich zu der Zeit, wenn wir die Handlungen ſelbſt begehen, etwas ähnliches empfinden: und da alle im Verhältniſs ſtehende oder ähnliche Dinge leicht mit einander verwechſelt werden, ſo hat man dieſes als einen demonſtrativen oder wohl gar als einen intuitiven Beweis für die menſchliche Freiheit gebraucht. Wir fühlen, daſs unſre Handlungen bei den mehreſten Gelegenheiten unſerm Willen unterworfen ſind, und bilden uns ein zu fühlen, daſs der Wille ſelbſt keinem andern Dinge unterworfen ſey; weil, wenn

es

es jemand leugnen und uns auffodern wollte einen Verſuch zu machen, wir fühlen, daſs der Wille jeden Weg einſchlägt, und ein Bild von freien Stücken ſelbſt auf derjenigen Seite hervorbringt, wohin er gar nicht gerichtet war. Dieſes Bild oder dieſe ſchwache Vorſtellung hätte können, wie wir uns überreden, in das Ding ſelbſt verwandelt werden; weil, wenn man es leugnen ſollte, wir finden, daſs ein zweiter Verſuch beweiſen würde, daſs es geſchehen kann. Allein dieſe Bemühungen ſind ſämmtlich vergebens; und wir mögen noch ſo eigenſinnige und irreguläre Handlungen ausſinnen, wovon das Verlangen unſre Freiheit zu zeigen der einzige Bewegungsgrund iſt; ſo können wir uns doch niemals von den Banden der Nothwendigkeit frei machen. Wir mögen uns immer einbilden eine Freiheit in uns zu fühlen; ein Zuſchauer wird dennoch unſre Handlungen gewöhnlich aus unſern Bewegungsgründen und Charakter ableiten können; und geſetzt er könnte es nicht, ſo wird er doch im Allgemeinen ſchlieſsen müſſen, daſs er es würde thun können, wenn er nur vollkommen mit jedem Umſtande unſrer Lage und Gemüthsbeſchaffenheit und mit den geheimſten Quellen unſrer Komplexion und Seelenſtimmung bekannt wäre. Hierinne beſteht aber nach der vorhergehenden Theorie gerade das Weſen der Nothwendigkeit.

Ein dritter Grund, weshalb die Lehre von der Freiheit in der Welt gemeiniglich mehr Eingang findet, als ihr Gegentheil, rührt von der Religion her, welche

che ganz unnöthigerweiſe in dieſe Unterſuchung verwickelt worden iſt. Es iſt keine Art zu diſputiren gewöhnlicher und zugleich keine tadelnswürdiger, als in philoſophiſchen Streitigkeiten ſich Mühe zu geben, eine Hypotheſe unter dem Vorwande zu widerlegen, weil ſie für Religion und Moralität gefährliche Folgen hat. Wenn uns eine Meinung auf Ungereimtheiten führt, ſo iſt ſie ganz gewiſs falſch; aber eine Meinung iſt nicht deshalb nothwendig falſch, weil ſie gefährliche Folgen hat. Dergleichen Tiraden ſollten alſo billig ganz wegbleiben, da ſie nichts zur Entdeckung der Wahrheit beitragen, ſondern blos dienen den Gegner verhaſst zu machen. Dieſes bemerke ich nur im Allgemeinen, ohne jedoch Vortheil daraus ziehen zu wollen. Vielmehr unterwerfe ich mich frey und öffentlich einer Unterſuchung dieſer Art, und getraue mir zu behaupten, daſs die Lehre von der Nothwendigkeit der Erklärung zu folge, die ich davon gebe, in Beziehung auf Religion und Moral nicht nur ganz unſchuldig, ſondern ihnen ſogar zum Vortheil gereicht.

Ich definire die Nothwendigkeit auf zweierlei Art, den zwei Definitionen der Urſache gemäſs, wovon ſie einen weſentlichen Theil ausmacht. Ich ſetze ſie entweder in die beſtändige Vereinigung und Verbindung ähnlicher Objekte, oder in den Schluſs der Seele von dem einen auf das andere. Nun kömmt die Nothwendigkeit in beiderlei Sinne, wie man ſowohl in den Schulen und Studierſtuben als im gemeinen Leben, obgleich ſtillſchweigend einräumt, dem

dem menfchlichen Willen zu; und Niemand hat es je unternommen zu leugnen, dafs wir über die menfchlichen Handlungen Schlüffe machen können, und dafs diefe Schlüffe auf eine durch Erfahrung gefundene Vereinigung ähnlicher Handlungen mit ähnlichen Beweggründen und Umftänden gegründet find. Der einzige Punkt, worinne etwa jemand von mir abweichen kann, ift, entweder dafs er diefes vielleicht nicht Nothwendigkeit nennen will. So lange man mir indeffen den Sinn meiner Meinung einräumt, fo fehe ich nicht ein, was von dem Worte zu fürchten ift. Oder er müfste behaupten, es fey in den Wirkungen der Materie ganz etwas anderes. Nun mag diefes fo feyn oder nicht, fo braucht doch das, was die Phyfik beeinträchtiget, deshalb nicht für die Religion nachtheilig zu feyn. Es ift möglich, dafs ich mich darin irre, wenn ich behaupte, dafs wir keinen Begriff von einer andern Verknüpfung in den Handlungen der Materie haben, und ich werde mich freuen, wenn man mich in der Folge hierüber eines beffern belehrt. Aber fo viel weifs ich doch gewifs, dafs ich den Gemüthshandlungen nichts beilege als was ihnen allgemein beigelegt wird. Es darf alfo Niemand meinen Worten eine gehäffige Wendung geben, und etwa blos fagen, dafs ich die Nothwendigkeit der menfchlichen Handlungen behaupte, und fie mit den Wirkungen der empfindungslofen Materie gleich fetze. Ich lege dem Willen nicht jene unverftändliche Nothwendigkeit bei, welche gemeiniglich in der Materie angenommen

men wird; ſondern ich eigne der Materie jene verſtändliche Eigenſchaft zu, welche, man mag ſie nun Nothwendigkeit nennen oder nicht, die ſtrengſte Orthodoxie dem Willen beilegt oder beilegen muſs. Ich nehme alſo keine Veränderung in den bisher angenommenen Syſtemen, in Anſehung des Willens, vor, ſondern nur in Anſehung der materiellen Dinge.

Ja ich gehe noch weiter, und behaupte, daſs dieſe Art von Nothwendigkeit der Religion und Moral ſo weſentlich iſt, daſs ohne dieſelbe eine gänzliche Zerrüttung von beiden erfolgen müſste, und daſs jede andere Vorausſetzung alle göttlichen und menſchlichen Geſetze gänzlich zerſtören würde. Denn da alle menſchliche Geſetze ſich auf Strafe und Belohnung gründen, ſo liegt offenbar als ein Hauptmoment dabei zum Grunde, daſs dieſe Motive einen Einfluſs auf das Gemüth haben, und die guten Handlungen befördern, die böſen aber verhindern können. Dieſem Einfluſſe mögen wir nun einen Namen geben, welchen wir wollen; da er doch gewöhnlich mit der Handlung verknüpft iſt, ſo fodert der geſunde Menſchenverſtand, daſs man ihn für eine Urſache halte, und daſs man ihn als ein Beiſpiel derjenigen Nothwendigkeit anſehe, welche ich behaupte.

Eben ſo bündig läſst ſich dieſes Raiſonnement auch auf die göttlichen Geſetze anwenden, in ſoweit man die Gottheit als einen Geſetzgeber betrachtet und annimmt, daſs er Belohnungen und Beſtrafungen, in der Abſicht, Gehorſam zu bewirken, austheilt.

Aber

Aber ich behaupte fogar, wenn er auch nicht als Oberherr und Gefetzgeber handelt, fondern wenn er die Verbrechen blos wegen ihrer Abfcheulichkeit und Häfslichkeit ftraft, dafs es auch in diefem Falle nicht nur ganz unmöglich ift, dafs jene Beftrafungen ohne die nothwendige Verknüpfung der Urfachen und Wirkungen in den menfchlichen Handlungen neben der Gerechtigkeit und moralifchen Billigkeit beftehen können; fondern dafs es felbft niemals einem vernünftigen Wefen in die Gedanken kommen könnte dergleichen zu verhängen. Das beftändige und allgemeine Objekt des Haffes oder des Unwillens ift eine Perfon, oder ein Gefchöpf, das denkt und fich feiner felbft bewufst ift, und wenn verbrecherifche oder unrechtmäfsige Handlungen diefe Leidenfchaften erregen, fo gefchieht es nur wegen ihres Verhältniffes oder ihrer Verknüpfung mit einer Perfon. Nach der Lehre der Freiheit oder des Zufalles hingegen wird diefe ganze Verknüpfung in nichts verwandelt, und die Menfchen find nach diefer Theorie für folche Handlungen, die fie abfichtlich und mit Bedacht begehen, nicht mehr verantwortlich, als für folche, welche ganz von dem Ungefehr oder dem Zufalle abhängen. Handlungen find vermöge ihrer Natur vorübergehend und verfchwindend; und wenn fie nicht von irgend einer Urfache, die in feinem Charakter oder in feinen perfönlichen Eigenfchaften liegt, herrühren, fo gehören fie ihm gar nicht zu, fie bleiben nicht an ihm haften, und können weder zu feiner Ehre noch zu feiner Schande gerei-

reichen. Die Handlung ſelbſt kann tadelnswürdig ſeyn; ſie kann allen Geſetzen der Moral und Religion widerſprechen: aber die Perſon iſt nicht für ſie verantwortlich; und da ſie von keinem Dinge in ihr herrührt, das beharrlich und daurend wäre, und nichts von dieſer Art hinter ſich zurückläſst, ſo iſt es unmöglich, daſs er um ihretwillen der Gegenſtand der Strafe oder Rache werden kann. Nach der Hypotheſe der Freiheit iſt alſo ein Menſch, nachdem er die abſcheulichſten Verbrechen begangen hat, eben ſo rein und unſchuldig, als er im erſten Augenblicke ſeiner Geburt war; und ſein Charakter iſt durch ſeine Handlungen keinesweges verderbt worden; weil ſie gar nicht von ihm herrühren, und die Schwäche des einen niemals als ein Beweis für die Verdorbenheit des andern gebraucht werden kann. Nur nach den Grundſätzen der Nothwendigkeit kann eine Perſon Verdienſt oder Schuld durch ihre Handlungen erlangen, ſo ſehr ſich auch die gemeine Meinung auf die entgegengeſetzte Seite ſchlagen mag.

Aber ſo uneinig ſind die Menſchen mit ſich ſelbſt, daſs ſie immerfort nach den Principien der Nothwendigkeit in allen ihren Urtheilen über die gegenwärtige Materie raiſonniren, ob ſie gleich noch ſo oft behaupten, daſs die Nothwendigkeit alles Verdienſt und alle Schuld in den Augen der Menſchen und der höhern Weſen vernichte. Niemand tadelt die Menſchen wegen ſolcher böſen Handlungen, die ſie unwiſſend oder zufälligerweiſe begehen, ſo ſchlimm auch ihre Folgen ſeyn mögen. Weswegen

aber anders, als weil die Urſachen dieſer Handlungen blos augenblicklich ſind, und in ihnen auch ſogleich ihre Endſchaft erreichen? Man tadelt die Menſchen weniger wegen ſolcher Handlungen, die ſie aus Uebereilung und Unbedachtſamkeit begehen, als wegen ſolcher, die von reifer Ueberlegung und Vorbedacht herrühren. Aus welchem andern Grunde, als weil die Voreiligkeit, ob ſie ſchon eine beharrliche Eigenſchaft im Gemüthe iſt, doch nur dann und wann wirkt und nicht den ganzen Charakter ausmacht? Ferner verwiſcht die Reue jedes Verbrechen, beſonders wenn ſie mit einer offenbaren Verbeſſerung des Lebens und der Sitten verknüpft iſt. Wie kann man dieſes anders erklären, als dadurch, daſs man behauptet, daſs Handlungen den Menſchen nur in ſofern ſchänden, als ſie Beweiſe ſeiner ſchändlichen Leidenſchaften oder Grundſätze in der Seele ſind? ſobald ſie daher bei einer Veränderung dieſer Grundſätze keine hinlänglichen Beweiſe mehr ſind, ſo hören ſie auch auf Verbrechen zu ſeyn. Nach der Lehre der Freiheit und des Zufalles aber würden ſie niemals hinreichende Beweiſe ſeyn, folglich könnten die Handlungen niemals ſchlecht genannt werden.

Hier wende ich mich alſo an meinen Gegner und erſuche ihn erſt ſein eignes Syſtem von dieſen gehäſſigen Folgen zu befreien, ehe er andere damit beläſtigen will. Oder wenn er lieber will, daſs dieſe Sache durch direkte Gründe vor Philoſophen entſchieden werden ſoll, als durch Deklamationen vor

dem Volke, ſo mag er das beſtreiten, was ich eben behauptet habe, daſs nemlich Freiheit und Zufall Synonyma wären, und was ich über die Natur der moraliſchen Evidenz und der Regelmäſsigkeit der menſchlichen Handlungen geſagt habe. Bei einem Rückblick auf dieſe Schlüſſe kann ich an einem gänzlichen Siege nicht zweifeln; und nachdem ich alſo bewieſen habe, daſs alle Willenshandlungen ihre beſondern Urſachen haben, ſo will ich nun unterſuchen, was dieſes für Urſachen ſind und wie ſie wirken.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe der Bewegungsgründe des Willens.

In der Philoſophie und ſelbſt in dem gemeinen Leben iſt nichts gewöhnlicher als von einem Streite zwiſchen Leidenſchaft und Vernunft zu reden, der Vernunft den Vorzug zu geben und zu behaupten, daſs die Menſchen nur in ſofern tugendhaft ſind, als ſie ſich nach ihren Ausſprüchen richten. Jedes vernünftige Weſen, ſagt man, muſs ſeine Handlungen nach der Vernunft ordnen; und wenn ein anderes Motiv, ein anderer Grund die Richtung ſeines Betragens beſtimmen will, ſo muſs er ſich ihm ſo lange widerſetzen, bis er denſelben gänzlich unterjocht oder doch wenigſtens ſo weit gebracht hat, daſs er mit

jenem

jenem oberſten Handlungsprincip beſtehen kann. Auf dieſe Art zu denken ſcheint der gröſste Theil ſowohl der ältern als neuern Moralphiloſophie gegründet zu ſeyn; und es giebt kein weiteres Feld ſowohl für metaphyſiſche Beweiſe als populäre Deklamationen, als dieſe vorgebliche Ueberlegenheit der Vernunft über die Leidenſchaft. Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und der göttliche Urſprung der erſtern ſind in dem vortheilhafteſten Lichte auseinander geſetzt worden; und eben ſo ſtreng iſt die Blindheit, Unbeſtändigkeit und Trüglichkeit der letztern behauptet worden. Um die Falſchheit dieſer ganzen Philoſophie zu zeigen, will ich mich bemühen zu beweiſen erſtlich, daſs die Vernunft allein niemals ein Bewegungsgrund für irgend eine Handlung des Willens ſeyn; und zweitens, daſs ſie ſich niemals bei der Direktion des Willens der Leidenſchaft widerſetzen kann.

Der Verſtand äuſsert ſich auf zwei verſchiedenen Wegen, je nachdem er nach einer ſtrengen Demonſtration oder nach der Wahrſcheinlichkeit urtheilt; je nachdem er die abſtrakten Verhältniſſe unſrer Begriffe erwägt, oder ſolche Verhältniſſe der Dinge, wovon uns blos die Erfahrung unterrichtet. Ich glaube, man wird kaum behaupten, daſs die erſte Art des Raiſonnements allein je die Urſache einer Handlung ſeyn kann, denn da die eigenthümliche Provinz deſſelben die Ideenwelt iſt, und da der Wille uns jedesmal in die wirkliche Welt verſetzt, ſo ſcheinen um deswillen demonſtrative Gründe und

das Wollen gänzlich von einander entfernt zu feyn. Die Mathematik ift, in der That bei allen mechanifchen Gefchäften nützlich, und die Arithmetik faft in jeder Kunft und in jedem Handwerke; aber an fich felbft haben fie doch keinen Einflufs. Die Mechanik ift die Kunft die Bewegungen der Körper zu gewiffen Abfichten oder Zwecken zu ordnen; und der Grund, weshalb wir die Arithmetik gebrauchen, um die Verhältniffe der Zahlen zu beftimmen, ift blos, damit wir die Proportionen ihres Einfluffes und ihrer Wirkung entdecken mögen. Ein Kaufmann wünfcht die Totalfumme feiner Berechnungen mit einer Perfon zu wiffen: weswegen anders, als um zu erfahren, welche Summe diefelbigen Wirkungen bei Bezahlung feiner Schulden und bei feinem Einkauf haben wird, wie alle die einzelnen Artikel zufammengenommen? Das abftrakte oder demonftrative Raifonnement fliefst alfo niemals auf irgend eine unfrer Handlungen ein, als nur in fofern es unfer Urtheil über Urfachen und Wirkungen beftimmt; und diefes führt uns zu der zweiten Operation des Verftandes.

Es ift eine alltägliche Bemerkung, dafs, wenn wir uns von einem Dinge Luft oder Unluft vorftellen, wir dabei eine Bewegung des Verlangens oder des Abfcheues empfinden, und beftimmt werden, das Objekt, welches uns Vergnügen oder Mifsvergnügen verfpricht, zu ergreifen oder zu vermeiden. Es ift ferner bekannt, dafs es nicht bei diefer Bewegung bleibt, fondern dafs fie macht, dafs wir unfern

Blick

Blick nach allen Seiten wenden, und dafs wir alle Objekte herbeirufen und ergreifen, die mit dem urfprünglichen Gegenftande durch das Verhältnifs der Urfache und Wirkung verbunden find. Hier tritt nun das Raifonnement ein, um diefes Verhältnifs zu entdecken; und fo wie unfer Raifonnement verfchieden ift, fo fallen auch unfre Handlungen verfchieden aus. Aber es ift in diefem Falle fichtbar, dafs der Stofs nicht von der Vernunft herrührt, fondern blos feine Richtung von ihm empfängt. Blos von der Ausficht auf Luft oder Unluft rührt das Verlangen oder Verabfcheuen eines Objekts her: und diefe Bewegungen erftrecken fich auf die Urfachen und Wirkungen diefes Objekts, in fo weit fie von uns durch Vernunft und Erfahrung ausfindig gemacht find. Es kann uns niemals im Mindeften etwas daran liegen, zu wiffen, ob diefe Dinge Urfachen und andre Wirkungen find, wenn uns beide fowohl die Urfachen und Wirkungen gleichgültig find. Wenn die Dinge felbft uns nicht afficiren, fo kann ihnen ihre Verknüpfung niemals einigen Einflufs verfchaffen; und da die Vernunft nichts als die Entdeckung diefer Verknüpfung ift, fo ift offenbar, dafs fie es nicht feyn kann, welche macht, dafs uns die Objekte afficiren können.

Da alfo die Vernunft allein niemals eine Handlung hervorbringen oder ein Wollen verurfachen kann, fo fchliefse ich, dafs diefes Vermögen ebenfalls auch unvermögend fey den Willen zu hindern oder mit einer Leidenfchaft oder Gemüthsbewegung

um

um den Vorzug zu ſtreiten. Dieſes folgt nothwendig. Denn es iſt unmöglich, daſs die Vernunft den Willen auf eine andre Art ſollte hindern können, als ſo, daſs er unſrer Leidenſchaft in entgegengeſetzter Richtung einen Stoſs gäbe; und dieſer Stoſs würde, wenn er allein gewirkt hätte, im Stande geweſen ſeyn ein Wollen hervorzubringen. Nichts kann ſich dem Antriebe einer Leidenſchaft widerſetzen oder ihn aufhalten, als ein entgegengeſetzter Antrieb; und wenn dieſer entgegengeſetzte Antrieb je von der Vernunft herrührt, ſo müſste dieſe Fähigkeit einen urſprünglichen Einfluſs auf den Willen haben, und im Stande ſeyn eine Willenshandlung eben ſowohl zu verurſachen als zu verhindern. Wenn aber die Vernunft keinen urſprünglichen Einfluſs hat, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie einem Princip ſollte Widerſtand leiſten können, welches eine ſo groſse Gewalt hat, oder daſs ſie jemals das Gemüth einen Augenblick im Gleichgewicht erhalten ſollte. So erhellet alſo ganz deutlich, daſs das Princip, welches unſrer Leidenſchaft entgegen wirkt, nicht mit der Vernunft einerlei ſeyn kann, ſondern daſs es blos in uneigentlichem Sinne alſo genennt wird. Wir drücken uns nicht ſtreng, nicht philoſophiſch genug aus, wenn wir von einem Streite der Leidenſchaft und der Vernunft reden. Die Vernunft iſt und ſoll ihrer Beſtimmung nach nur der Sklave der Leidenſchaften ſeyn, und kann nie auf ein anderes Amt Anſpruch machen, als ihnen zu dienen und gehorſam zu ſeyn. Da dieſe Meinung etwas paradox zu ſeyn ſcheint, ſo wird

es

es nöthig feyn, fie durch einige andre Betrachtungen zu beftätigen.

Eine Leidenfchaft ift etwas urfprüngliches, ein urfprüngliches wirkliches Ding, oder wenn man lieber will, die Modifikation eines wirklichen Dinges, und enthält keine vorftellende Eigenfchaft, welche fie zur Kopie eines andern exiftirenden Dinges oder einer andern Modifikation machte. Wenn ich unwillig bin, fo ift diefe Leidenfchaft unmittelbar wirklich in mir, und in diefer Gemüthsveränderung liegt fo wenig eine Beziehung auf ein anderes Objekt, als wenn ich durftig, oder krank, oder mehr als fünf Fufs hoch bin. Es ift alfo ganz unmöglich, dafs diefe Leidenfchaft mit der Wahrheit und Vernunft, und umgekehrt, diefe mit jenen follte in Widerfpruch kommen; weil diefer Widerfpruch in dem Mangel der Uebereinftimmung der Begriffe als Abdrücke betrachtet mit folchen Objekten befteht, welche fie vorftellen.

Was alfo zuerft bei diefem Kapitel auffällt, ift, dafs da nichts der Wahrheit oder der Vernunft widerfprechen kann, als was eine Beziehung darauf hat, und da blos die Urtheile des Verftandes diefe Beziehung haben, hieraus folgen mufs, dafs die Leidenfchaften der Vernunft nur in fo weit wird ftreiten können, als fie mit einem Urtheile oder einer Meinung vergefellfchaftet find. Nach diefem Princip, das fo leicht und natürlich ift, kann ein Affekt nur in zweierlei Bedeutung unvernünftig genennt werden. Erftlich, wenn eine Leiden-

fchaft

ſchaft, wie Furcht oder Hoffnung, Traurigkeit oder Freude, Verzweiflung oder Sicherheit auf die Vorausſetzung der Exiſtenz ſolcher Objekte gegründet iſt, welche wirklich nicht exiſtiren. Zweitens, wenn wir, indem ſich eine Leidenſchaft wirkſam beweiſt, unzulängliche Mittel zu dem beſtimmten Endzwecke wählen, und uns ſelbſt in unſerm Urtheile über Urſachen und Wirkungen täuſchen. Eine Leidenſchaft, die ſich weder auf falſche Vorausſetzungen gründet, und auch keine unzureichenden Mittel zum Zwecke wählt, kann der Verſtand weder rechtfertigen noch verdammen. Es iſt der Vernunft nicht entgegen, die Zerſtörung der ganzen Welt lieber zu wollen, als ſich in den Finger zu ritzen. Es widerſpricht der Vernunft nicht, meinen gänzlichen Ruin zu wollen, um nur die kleinſte Unannehmlichkeit eines Indianers oder einer mir ſonſt ganz unbekannten Perſon wegzuſchaffen. Es widerſpricht der Vernunft eben ſo wenig, ein von mir ſelbſt als geringer erkanntes Gut einem gröſsern vorzuziehen, und eine heftigere Liebe zu dem erſtern als zu dem letztern zu faſſen. Ein gemeines Gut kann unter gewiſſen Umſtänden eine weit gröſsere Begierde erzeugen, als ſie von dem allergröſsten und ſchätzbarſten Gute erweckt wird; und hierbei iſt nichts mehr auſserordentlich, als bei der Mechanik, wo man oft ein Pfund, vermöge des Vortheils ſeiner Lage, hundert Pfund aufwiegen ſieht. Kurz, eine Leidenſchaft muſs von einem falſchen Urtheile begleitet ſeyn, wenn ſie unvernünftig

ſeyn ſoll; und ſelbſt alsdann iſt es, eigentlich zu reden, nicht die Leidenſchaft, welche unvernünftig iſt, ſondern das Urtheil.

Die Folgen ſind deutlich genug. Wenn eine Leidenſchaft nie in irgend einem Sinne, unvernünftig genannt werden kann, auſser wenn ſie ſich auf eine ſolche Vorausſetzung gründet, oder wenn ſie unzureichende Mittel zu ihrem Zwecke wählt, ſo iſt es unmöglich, daſs ſich Vernunft und Leidenſchaft jemals widerſprechen, oder ſich jemals um die Regierung des Willens oder der Handlungen ſtreiten können. In dem Augenblicke, wo wir die Falſchheit einer Vorausſetzung merken, oder das Unzureichende der Mittel wahrnehmen, gehorchen unſre Leidenſchaften ohne alle Widerſetzlichkeit der Vernunft. Ich kann nach einer Frucht Appetit haben, weil ich ſie für eine Delikateſſe halte, aber überzeugt mich nur, daſs ich mich irre, ſo hört ſogleich mein Verlangen auf. Ich kann gewiſſe Handlungen begehen wollen, weil ich ſie für Mittel halte ein gewünſchtes Gut zu erreichen; allein da mein Wille, dieſe Handlungen zu thun, nur mittelbar iſt, und von der Vorausſetzung herrührt, daſs ſie Urſachen der verlangten Wirkung ſind; ſo darf ich nur die Falſchheit dieſer Vorausſetzung einſehen, und augenblicklich werden ſie mir gleichgültig werden.

Für einen, der die Dinge nicht mit einem ſcharfen philoſophiſchen Auge prüft, iſt es ſehr natürlich, wenn er ſich einbildet, daſs ſolche Hand-

lungen der Seele gänzlich dieselben sind, welche keine verschiedene Empfindung hervorbringen, und von dem Gefühle und der Wahrnehmung nicht unmittelbar unterschieden werden können. So beweist sich z. B. die Vernunft wirksam, ohne merkliche Gemüthsbewegung hervorzubringen; und gewährt, ausser bei den höheren Untersuchungen der Philosophie oder bei den unnützen Subtilitäten der Schulen kaum einiges Vergnügen oder Missvergnügen. Daher kömmt es, dass jede Handlung des Gemüths, welche die Seele gleichmüthig und ruhig während ihrer Wirkung läßt, von allen denen mit der Vernunft verwechselt wird, welche nach dem ersten Anblick und Schein über die Dinge urtheilen. Nun ist es gewiss, dass es gewisse ruhige, stille Verlangen und Bestrebungen giebt, welche, ob sie gleich reale Leidenschaften sind, doch nur wenig Unruhe im Gemüthe erzeugen, und mehr durch ihre Wirkungen als durch das unmittelbare Gefühl oder die Empfindung erkannt werden. Diese Begierden sind von zweierlei Art; entweder gewisse Instinkte, die ursprünglich unsrer Natur eingepflanzt sind, wie das Wohlwollen und die Begierde das angethane Unrecht zu rächen, die Liebe zum Leben, und die Zärtlichkeit gegen die Kinder, oder die allgemeine Neigung zum Guten und die Verabscheuung des Bösen, blos als solches betrachtet. Wenn diese Leidenschaften ruhig sind und keine Unordnung in der Seele verursachen, so werden sie ausserordentlich leicht für Bestimmungen der Vernunft gehalten, und

man

man glaubt, dafs fie von eben der Fähigkeit herkommen, welche über das Wahre und Falfche urtheilt. Man fetzt voraus, dafs ihre Natur und Urfprung einerlei find, weil ihre Empfindungen nicht offenbar verfchieden find.

Aufser diefen ftillen Leidenfchaften, welche fehr oft den Willen beftimmen, giebt es auch gewiffe heftige Bewegungen von derfelben Art, welche ebenfalls einen grofsen Einflufs auf diefe Fähigkeit haben. Wenn mir von einem andern Unrecht zugefügt wird, fo fühle ich oft eine heftige Leidenfchaft der Rache, welche macht, dafs ich feinen Schmerz und feine Beftrafung unabhängig von aller Rückficht auf mein Vergnügen oder meinen Vortheil, verlange. Wenn mir unmittelbar ein fchweres Unglück drohet, fo wachfen Beforgniffe, Furcht und Abfcheu zu einem hohen Grade in mir und bringen eine merkliche Gemüthsbewegung hervor.

Der gemeine Irrthum der Metaphyfiker liegt darinne, dafs fie die Direktion des Willens ganz allein einem von diefen Principien zufchreiben und annehmen, dafs das andere gar keinen Einflufs habe. Die Menfchen handeln oft wiffentlich gegen ihr Intereffe; daher beftimmt fie die Betrachtung des gröfstmöglichften Guts nicht allemal. Oft handeln die Menfchen einer heftigen Leidenfchaft entgegen, wenn fie eben ihr Intereffe und ihre Abfichten verfolgen: Es ift alfo die gegenwärtige Unannehmlichkeit allein, die fie beftimmt. Wir müffen im Allgemeinen bemerken, dafs beide Principien auf den

Willen wirken; und daſs, wenn ſie mit einander in Widerſtreit gerathen, eins von beiden dem allgemeinen Charakter oder der gegenwärtigen Diſpoſition der Perſon gemäſs, die Oberhand behält. Was wir Stärke der Seele nennen, begreift die Obermacht der ruhigen Leidenſchaften über die heftigen in ſich; ob ſich gleich die Beobachtung ſehr leicht machen läſst, daſs kein Menſch dieſe Tugend in einem ſo hohen Grade beſitzt, daſs er nicht bei dieſer oder jener Gelegenheit den Foderungen der Leidenſchaften und Begierden Gehör geben ſollte. Aus dieſer Verſchiedenheit der Gemüthsbeſchaffenheit entſteht die groſse Schwierigkeit über die Handlungen und Entſchlüſſe der Menſchen richtig zu urtheilen, wo ein Widerſtreit von Bewegungsgründen und Leidenſchaften ſtatt findet.

Vierter Abſchnitt.

Von den Urſachen der heftigen Leidenſchaften.

Keine Materie in der Philoſophie iſt von ſo ſubtiler ſpekulativer Natur, als die über die verſchiedenen Urſachen und Wirkungen der ſtillen und heftigen Leidenſchaften. Es iſt offenbar, daſs die Leidenſchaften nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Heftigkeit oder der Unordnung, die ſie im Gemüthe verurſachen, den Willen beſtimmen; ſondern im Gegentheil, wenn eine Leidenſchaft einmal

eine beftimmte Quelle des Handelns und die herrfchende Neigung der Seele geworden ift, fo bringt fie gemeiniglich keine merkliche Bewegung mehr im Gemüthe hervor. Da öftere Gewohnheit nebft ihrer eignen Stärke ihr fchon alles gehorfam gemacht haben, fo richtet und leitet fie die Handlungen ohne jene Widerfetzlichkeit und Unruhe, welche jeden augenblicklichen Stofs einer Leidenfchaft fo natürlich begleitet. Wir müffen alfo ja ftille Leidenfchaften nicht etwa mit fchwachen, und heftige oder braufende mit ftarken verwechfeln. Unerachtet diefer Bemerkung ift es doch gewifs, dafs man allemal, wenn man einen Menfchen regieren und ihn in Thätigkeit bringen will, klüger und ficherer geht, wenn man auf die heftigen, als wenn man auf die ftillen Leidenfchaften wirkt; es ift ficherer ihn bei der Neigung zu faffen, als bei dem, was man gemeiniglich Vernunft nennt. Man thut daher am beften, wenn man das Objekt in folche befondere Lagen bringt, welche fähig find, die Gewalt der Leidenfchaften zu vermehren. Denn man mufs wiffen, dafs alles von der Lage des Objekts abhängt, und dafs eine Veränderung in diefem Stücke fogleich im Stande ift, die ftillen und heftigen Leidenfchaften in einander zu verwandeln. Beide Arten diefer Leidenfchaften gehen auf das Gute und vermeiden das Böfe; und beide werden durch die Zu- oder Abnahme des Guten oder Böfen gröfser oder kleiner. Aber ihr Unterfchied befteht darinne, dafs ein und eben daffel-

bige

bige Gut, wenn es nahe iſt, eine heftige, und wenn es entfernt iſt, nur eine ſtille Leidenſchaft erregt. Da dieſe Sache recht eigentlich zu der gegenwärtigen Unterſuchung über den Willen gehört, ſo müſſen wir ſie hier bis auf den Grund unterſuchen, und wollen einige von denen Umſtänden und Lagen der Objekte in Erwägung ziehen, welche eine Leidenſchaft entweder ſtill oder heftig machen.

Es iſt eine merkwürdige Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, daſs eine Gemüthsbewegung, welche eine Leidenſchaft begleitet, ſehr leicht ſelbſt in dieſe Leidenſchaft verwandelt wird, ob ſie gleich ihrer Natur nach urſprünglich von einander verſchieden und ſogar oft einander entgegengeſetzt ſind. Es iſt wahr, um eine vollkommne Vereinigung unter den Leidenſchaften zu bewirken, wird allemal ein doppeltes Verhältniſs der Impreſſionen und Begriffe erfodert, und ein einziges Verhältniſs iſt zu dieſem Zwecke nicht hinreichend. Aber ob dieſes gleich durch unbezweifelte Erfahrung beſtätiget iſt, ſo müſſen wir doch die dazu gehörigen eigenthümlichen Einſchränkungen nicht weglaſſen, und müſſen wohl bedenken, daſs dieſe doppelten Verhältniſſe nur erforderlich ſind, um zu bewirken, daſs die eine Leidenſchaft die andere hervorbringt. Wenn zwei Leidenſchaften ſchon, jede durch ihre beſondere Urſachen erzeugt, und beide in der Seele gegenwärtig ſind, ſo vermiſchen und vereinigen ſie ſich leicht, ob ſie gleich nur ein Verhältniſs, und oft ſogar keines gegen einander haben. Die herr-

fchende Leidenfchaft verftärkt die geringere und vereinigt fie mit fich felbft. Wenn die Lebensgeifter einmal erweckt find, fo nehmen fie leicht eine andre Richtung an; und man kann fich leicht denken, dafs diefe Veränderung von der gröfsern Leidenfchaft verurfacht werden wird. Die Verknüpfung ift in mancher Rückficht zwifchen zwei Leidenfchaften enger, als zwifchen einer Leidenfchaft und dem Zuftande der Gleichgültigkeit.

Ift eine Perfon einmal recht fehr verliebt, fo dienen die kleinen Fehler und Kapricen feiner Gebieterin, die Jalufien und Zänkereien, welche bei einem Umgange diefer Art hie und da vorfallen; fo unangenehm fie find, und fo nahe fie an Verdrufs und Aerger grenzen mögen; dennoch nur der herrfchenden Leidenfchaft mehr Stärke zu geben. Wenn weltkluge Leute einem andern eine Begebenheit erzählen, wobei fie die Abficht haben, feine Theilnehmung zu erwecken, fo ift es einer ihrer gewöhnlichen Kunftgriffe, dafs fie erft feine Neugierde reizen, und fie fo fpät als möglich befriedigen; und hierdurch treiben fie feine Aengftlichkeit und Ungeduld aufs Höchfte, ehe fie ihm die Sache gänzlich eröfnen. Sie wiffen nemlich, dafs ihn feine Neugierde in die Leidenfchaft wird fallen laffen, in welche fie ihn gern bringen wollen, und welche den Einflufs des Objekts auf das Gemüth verftärkt. Wenn ein Soldat in die Schlacht geht, fo begeiftert ihn Muth und Vertrauen, wenn er an feine Freunde und Kameraden denkt; und Furcht und Schrecken

überfällt ihn, wenn er sich bei dem Gedanken an den Feind aufhält. Daher erhebt jede Gemüthsbewegung, die von den erstern herkömmt, ganz natürlich eben so den Muth, als dieselbe Bewegung, wenn sie von den letztern herrührt, die Furcht vermehrt. Dieses geschieht durch das Verhältniss der Begriffe und durch die Verwandlung der schwächeren Gemüthsbewegung in die herrschende. Daher ist es erklärbar, wie bei unsrer Kriegszucht die Uniform und der Glanz unsres Anzugs, die Regelmäsigkeit unsrer Stellungen und Bewegungen, mit alle dem Pomp und der Majestät des Kriegs, uns und unsern Bundesgenossen Muth einflösst; da die nemlichen Dinge am Feinde uns mit Schrecken erfüllen, ob sie gleich an sich angenehm und schön sind.

Da Leidenschaften, wenn sie gleich von einander unabhängig sind, sich leicht in einander verwandeln, wenn sie beide zu gleicher Zeit gegenwärtig sind; so folgt, dass ein Gut oder Uebel, wenn es in einem solchen Verhältnisse zu uns ist, welches eine eigenthümliche Gemüthsbewegung verursachen kann, ausser seiner unmittelbaren Leidenschaft des Begehrens oder Verabscheuens die letztere Leidenschaft noch neue Kraft und Stärke erhalten muss.

Dieses ereignet sich unter andern jedesmal, wenn ein Objekt entgegengesetzte Leidenschaften erweckt. Denn es ist bekannt, dass ein Widerspruch verschiedener Leidenschaften gewöhnlich eine neue Bewegung in den Lebensgeistern erweckt und grössere Unordnung hervorbringt, als die Kon-

kurrenz

kurrenz zweier Leidenfchaften von gleicher Stärke. Diefe neue Bewegung wird leicht in die herrfchende Leidenfchaft verwandelt, und erhöhet ihre Kraft bis auf einen Grad, den fie nimmermehr würde erreicht haben, wenn fie nicht auf eine widerftreitende Leidenfchaft getroffen hätte. Daher ftreben wir gemeiniglich nach dem, was verboten ift, und finden ein Vergnügen daran, Handlungen zu begehen, blos deswegen, weil fie gefetzwidrig find. Der Begriff der Pflicht kann felten die Oberhand erhalten, wenn er den Leidenfchaften entgegengefetzt wird; und wenn ihm diefe Wirkung mifslingt, fo ift er noch eher fähig, fie zu vergröfsern, indem er einen Widerftreit zwifchen unfern Motiven und Principien hervorbringt.

Diefe Wirkung ift immer gleich, der Widerftreit mag von innern Beweggründen oder von äuffern Hinderniffen herrühren. Die Leidenfchaft erhält gewöhnlich in beiden Fällen mehr Kraft und Stärke. Die Anftrengung, welche die Seele gebraucht, um das Hindernifs zu befiegen, erweckt die Lebensgeifter und feuert die Leidenfchaft an.

Ungewifsheit hat eben den Einflufs als Widerfpruch. Die Unruhe, in welche die Denkkraft dabei geräth; das fchnelle Hin- und Herblicken von einem Punkte zum andern; die Verfchiedenheit der Leidenfchaften, die mit einander den verfchiedenen Gefichtspunkten gemäfs abwechfeln: Alle diefe Dinge fetzen das Gemüth in ftarke Erfchütterung

und flieſsen zuletzt in die herrſchende Leidenſchaft über.

Nach meiner Meinung iſt kein anderer Grund, weshalb die Sicherheit die Leidenſchaften ſchwächt, als weil ſie die Ungewiſsheit hebt, die ſie verſtärken. Bleibt ſich die Seele ſelbſt überlaſſen, ſo wird ſie unmittelbar ſchlaff; um alſo ihr Feuer zu erhalten, muſs ſie beſtändig durch einen neuen Zufluſs der Leidenſchaft unterſtützt werden. Aus demſelben Grunde hat die Verzweiflung mit der Sicherheit gleichen Einfluſs, ob ſie gleich dieſer gerade entgegengeſetzt iſt.

Es iſt bekannt, daſs nichts mächtiger iſt, einen ſtarken Affekt zu erregen, als wenn man einen Theil ſeines Objekts in den Schatten bringt und es dadurch verbirgt, zwar ſo, daſs immer noch genug davon geſehen werden kann, um uns zu Gunſten des Gegenſtandes einzunehmen, aber die Einbildungskraft muſs doch immer dabei etwas zu thun behalten. Denn auſser, daſs die Dunkelheit allemal mit einer Art von Ungewiſsheit begleitet iſt, ſo erhebt auch noch die Anſtrengung der Phantaſie, das Bild zu ergänzen, die Lebensgeiſter, und giebt der Leidenſchaft einen merklichen Zuſatz an Stärke.

So wie Verzweiflung und Sicherheit, ob ſie gleich widerſprechende Leidenſchaften ſind, einerlei Wirkungen haben; ſo bemerkt man, daſs die Abweſenheit die entgegengeſetzten Wirkungen hat, und unter verſchiedenen Umſtänden bald unſre Leidenſchaften verſtärkt, bald ſchwächt. Der Herzog

zog von Rochefoucault hat fehr richtig bemerkt, dafs die Abwefenheit fchwache Leidenfchaften zerftört, ftarke hingegen noch ftärker macht: fo wie der Wind ein Licht auslöfcht und eine Feuersbrunft anbläft. Lange Abwefenheit fchwächt natürlicherweife unfern Begriff und vermindert unfre Leidenfchaft. Aber wenn der Begriff fo ftark und lebhaft ift, dafs er fich felbft erhält, fo verftärkt das unangenehme Gefühl, das von der Abwefenheit entfteht, die Leidenfchaft und ertheilt ihr eine neue Kraft und Gewalt.

Fünfter Abfchnitt.

Ueber die Wirkungen der Gewohnheit.

Aber nichts hat eine gröfsere Kraft unfre Leidenfchaften zu ftärken und zu fchwächen, Luft in Unluft wechfelfeitig in einander zu verwandeln, als Gewohnheit und öftere Wiederholung. Die Gewohnheit hat zwei urfprüngliche Wirkungen auf die Seele, denn fie ertheilt erftlich eine Leichtigkeit, eine Handlung zu begehen oder ein Objekt fich vorzuftellen, und zweitens ein Beftreben oder Neigung zu demfelben; und von diefen Wirkungen können wir alle die übrigen, fo aufserordentlich fie feyn mögen, ableiten.

Wenn die Seele fich anfchickt eine Handlung zu begehen oder fich ein Objekt vorzuftellen, woran fie gar nicht gewöhnt ift; fo ift eine gewiffe Unge-

lenkfamkeit in den Fähigkeiten, die Lebensgeifter finden in ihrer neuen Richtung noch Schwierigkeiten. Da nun diefe Schwierigkeiten die Lebensgeifter erwecken, fo find fie die Quelle des Verwunderns, Erftaunens und aller Bewegungen, welche von der Neuheit entfpringen; fie find an fich betrachtet, angenehm, fo wie alles, was die Seele bis zu einem gewiffen Grade belebt. Aber obgleich das Erftaunen an fich angenehm ift, fo vermehrt fie doch, da fie die Lebensgeifter in Bewegung bringt, nicht nur unfre angenehmen, fondern auch die unangenehmen Leidenfchaften nach dem vorhergehenden Princip, dafs jede Bewegung, welche vor einer Leidenfchaft vorhergehet oder diefelbe begleitet, leicht in diefelbe verwandelt wird. Daher afficirt uns meiftentheils jeder neuer Gegenftand ftark, und erweckt entweder mehr Vergnügen oder mehr Schmerz, als er genau zu reden, feiner Natur nach verurfachen könnte. Wenn er oft wieder auf uns wirkt, fo hört das Neue auf: die Leidenfchaften werden fchwächer; das Feuer der Lebensgeifter ift vorüber; und wir fehen die Objekte mit weit gröfserer Ruhe an.

Nach und nach bringt die öftere Wiederholung eine Leichtigkeit hervor, welche ein anderer fehr mächtiger Wirkungsgrund in dem menfchlichen Gemüthe, und eine untrügliche Quelle des Vergnügens ift, wenn die Leichtigkeit nicht über einen gewiffen Grad geht. Und hier ift zu merken, dafs das Vergnügen, welches aus einer gemäfsigten Leich-

tigkeit entſteht, nicht dieſelbige Fähigkeit hat, welche von der Neuheit entſteht, nemlich ſowohl die angenehmen als unangenehmen Leidenſchaften zu vermehren. Das Vergnügen der Leichtigkeit beſteht nicht ſowohl in einer Gährung der Lebensgeiſter als vielmehr in ihrer ordentlichen Bewegung; welche bisweilen ſo mächtig iſt, daſs ſie ſelbſt Schmerz in Vergnügen verwandelt, und uns mit der Zeit das, was uns anfänglich zuwider und unangenehm war, zur Quelle der Erholung macht.

Aber auch umgekehrt, ſo wie die Leichtigkeit Unluſt in Luſt verwandelt, ſo verwandelt ſie auch oft Vergnügen in Schmerz, wenn ſie zu groſs wird, und die Handlungen der Seele ſo ſchwach und ſchlaff macht, daſs ſie ſie gar nicht mehr intereſſiren und unterhalten können. Und in der That wird kaum ein anderes Ding durch die Gewohnheit unangenehm; als ſolche, die zwar an ſich einige Bewegung oder Leidenſchaft erregen können; welches aber durch eine jedesmalige Wiederholung ganz verlohren geht. Es kann jemand die Wolken, den Himmel, Bäume und Steine noch ſo oft betrachten, ohne jemals Abſcheu dagegen zu fühlen. Aber ſobald das ſchöne Geſchlecht, die Muſik, gutes Eſſen und Trinken oder ſonſt ein Ding, das ſeiner Natur nach angenehm ſeyn ſollte, gleichgültig wird, ſo erweckt es leicht die entgegengeſetzte Leidenſchaft.

Aber die Gewohnheit bewirkt nicht nur eine Leichtigkeit Handlungen zu begehen, ſondern auch eine Neigung und Streben nach derſelben, wenn ſie nicht

ſchon

ſchon an ſich ganz unangenehm iſt und niemals das Objekt der Neigung werden kann. Und dieſes iſt der Grund, weshalb die Gewohnheit nach der Bemerkung eines ſehr berühmten Philoſophen alle aktiven Fähigkeiten ſtärkt, alle paſſiven hingegen ſchwächt. Die Leichtigkeit entzieht den paſſiven Fähigkeiten ihre Stärke, weil ſie macht, daſs die Bewegung der Lebensgeiſter gar zu träge und ſchwach wird. Aber bei den aktiven ſind die Lebensgeiſter ſchon von ſelbſt hinreichend unterſtützt, das Beſtreben der Seele ertheilt ihnen neue Kraft, und lenkt ſie mehr zur Handlung hin.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Einfluſſe der Einbildungskraft auf die Leidenſchaften.

Die Einbildungskraft und die Leidenſchaften ſtehen mit einander in genauer Vereinigung, und nichts, was die erſtere afficirt, kann den letztern ganz gleichgültig ſeyn. Sobald unſre Begriffe vom Guten oder Böſen eine neue Lebhaftigkeit bekommen, ſo werden auch die Leidenſchaften heftiger; und halten mit der Einbildungskraft in allen ihren Veränderungen Schritt. Ob dieſes von dem obenerwähnten Grundſatze herrühre, daſs jede begleitende Gemüthsbewegung leicht in die herrſchende verwandelt werde, getraue ich mir nicht zu entſcheiden. Es iſt zu meinem

nem gegenwärtigen Vorhaben genug, wenn ich einige Beifpiele auffinden kann, welche diefen Einflufs der Einbildungskraft auf die Leidenfchaften beftätigen.

Ein Vergnügen, mit dem wir fchon bekannt find, afficirt uns mehr als ein anderes, von welchem wir zwar geftehen, dafs es höher ift, deffen Natur uns aber ganz unbekannt ift. Von dem einen können wir uns eine konkrete und beftimmte Vorftellung machen; das andre begreifen wir blos unter dem allgemeinen Begriffe des Vergnügens; und es ift gewifs, je abftrakter und allgemeiner ein Begriff ift, defto geringer ift fein Einflufs auf die Einbildungskraft. Ein allgemeiner Begriff ift zwar im Grunde nichts anders als ein befonderer, in einer gewiffen Rückficht betrachtet; aber er ift doch gemeiniglich dunkler; und diefes deshalb, weil kein befonderer Begriff, durch den wir einen allgemeinen vorftellen, jemals genau und beftimmt ift, fondern leicht mit andern befondern oder einzelnen verwechfelt werden kann, welche eben fo gut zur Vorftellung deffelben dienen können.

Es findet fich eine merkwürdige Stelle in der Gefchichte Griechenlands, welche das, was ich gefagt habe, erläutern kann. Themiftokles erzählt den Athenienfern, er hätte einen Entwurf gemacht, der dem gemeinen Wefen fehr nützlich feyn würde, den er ihnen aber unmöglich mittheilen könnte, ohne feine Ausführung zu zerftören, weil fein Erfolg ganz und gar von der geheimnifsvol-

niſsvollen Art abhinge, mit welcher er ausgeführt würde. Die Athenienſer verlangten, ehe ſie ihm volle Gewalt ertheilen könnten, ſein Projekt nach Gutbefinden auszuführen, daſs er ſeinen Plan dem Ariſtides entdecken ſollte, zu deſſen Klugheit ſie ein vollkommnes Vertrauen hatten, und deſſen Gutachten ſie ſich blindlings zu unterwerfen entſchloſſen. Das Projekt des Themiſtokles war, heimlich alle griechiſche Flotten, die in einem benachbarten Hafen verſammelt waren, in Brand zu ſtecken, denn wenn dieſe alle auf einmal vernichtet worden wären, ſo würden die Athenienſer die Oberherrſchaft zur See ohne Nebenbuhler behauptet haben. Ariſtides kehrte zur Volksverſammlung zurück, und ſagte, daſs allerdings nichts vortheilhafter ſeyn könnte, als der Anſchlag des Themiſtokles; aber zu gleicher Zeit könnte auch nichts ungerechter ſeyn. Bei dieſen Worten verwarf das Volk einmüthig den Plan.

Ein ſehr berühmter *) Geſchichtſchreiber bewundert dieſen Zug in der alten Geſchichte, als einen der auſserordentlichſten, den man nur antreffen könnte. „Hier, ſagt er, ſind es nicht Philoſo„phen, denen es etwas leichtes iſt, in ihren Schu„len die feinſten Maximen und erhabenſten Grund„ſätze der Moralität feſtzuſetzen, wornach der Vor„theil nie über die Gerechtigkeit die Oberhand behal„ten ſoll. Es iſt ein ganzes Volk bei dieſem Anſchlage „intereſſirt, dem es den wichtigſten Einfluſs aufs ge-

„mei-

*) Rollin.

„meine Befte beilegt, und welchen es deffenungeachtet einmüthig und ohne Anftofs verwirft, blos „weil er gegen die Gerechtigkeit ift.“ Was mich anbetrifft, fo fehe ich fo etwas Aufserordentliches in diefem Betragen der Athenienfer nicht. Diefelbigen Gründe, welche es den Philofophen fo leicht machen, diefe erhabenen Maximen feftzufetzen, dienen auch zum Theil dazu das Verdienft eines folchen Betragens bei jenem Volke zu verringern. Die Philofophen bedenken fich nie, ob fie dem Vortheile oder der Tugend den Vorzug geben follen, denn ihre Entfcheidungen find allgemein und es ift weder ihre Leidenfchaft noch ihre Einbildungskraft bei den Gegenftänden intereffirt. Und obgleich im gegenwärtigen Falle der Vortheil die Athenienfer unmittelbar betraf, fo wurde er doch nicht in einer konkreten Vorftellung, fondern nur unter dem allgemeinen Begriffe eines Vortheils überhaupt gedacht; und da mufste er einen wenig beträchtlichen Einflufs auf die Einbildungskraft haben und eine weniger heftige Verfuchung feyn, als wenn fie fich die Sache mit allen Nebenumftänden vorgeftellt hätten. Denn fonft wäre es fchwer zu begreifen, wie ein ganzes Volk, ungerecht und gewaltthätig, wie Menfchen gewöhnlich find, fo einftimmig der Gerechtigkeit hätte anhängen und einen anfehnlichen Vortheil hätte ausfchlagen follen.

Ein Vergnügen, das wir kürzlich genoffen haben, und deffen Andenken noch frifch und neu ift, wirkt mit weit gröfferer Heftigkeit auf den Willen,

als

als ein anderes, wovon die Spuren fchon ganz vergangen und meiftentheils verwifcht find. Woher rühret diefes fonft, als daher, dafs das Gedächtnifs im erften Falle der Phantafie beifteht, und ihren Vorftellungen einen Zuwachs von Kraft und Stärke giebt? Das Bild des vergangenen Vergnügens, welches ftark und lebhaft ift, theilt dem Begriffe des künftigen Vergnügens, das mit jenem durch das Verhältnifs der Aehnlichkeit verbunden ift, diefe Eigenfchaften mit.

Ein Vergnügen, welches der Lebensart, worinne man fich befindet, angemeffen ift, erregt unfere Wünfche und Begierden mehr, als ein anderes, das für Leute unferes Standes ganz fremd ift. Diefe Erfcheinung kann aus eben dem Grunde erklärt werden.

Nichts kann in uns leichter eine Leidenfchaft erregen, als eine Beredfamkeit, wodurch die Objekte in ihren ftärkften und lebhafteften Farben dargeftellt werden. Wir können von felbft recht gut wiffen, dafs das eine Ding Werth hat, und das andere keinen; aber fo lange nicht ein Redner die Einbildungskraft weckt und diefen Begriffen Leben und Stärke ertheilt, werden fie nur einen fehr fchwachen Einflufs auf den Willen oder die Leidenfchaften haben.

Doch ift Beredfamkeit nicht allemal nöthig. Die blofse Meinung eines andern, befonders wenn Leidenfchaft dahinter ift, kann machen, dafs ein Begriff von einem Gut oder Uebel einen Einflufs auf uns

uns hat, der ihn fonft gar nicht würde gehabt haben. Diefes rührt von dem Princip der Sympathie oder der Mittheilung her; und Sympathie ift, wie ich fchon bemerkt habe, nichts anders, als die Verwandelung eines Begriffs in eine Impreffion durch die Kraft der Einbildung.

Lebhafte Leidenfchaften find gewöhnlich auch mit lebhaften Einbildungen verknüpft. In diefer Rückficht fowohl, als auch in vielen andern, hängt daher die Stärke der Leidenfchaft eben fo fehr von der Gemüthsbefchaffenheit des Menfchen, als von der Natur und Lage des Objekts ab.

Ich habe fchon bemerkt, dafs der Glaube nichts als ein lebhafter Begriff ift, der fich auf eine gegenwärtige Impreffion bezieht. Diefe Lebhaftigkeit ift ein Umftand, der zur Erweckung aller unfrer Leidenfchaften, fowohl der ftillen als der heftigen erfodert wird; und eine blofse Erdichtung der Einbildungskraft hat daher nie einen beträchtlichen Einflufs auf eine derfelben. Sie ift zu fchwach, als dafs fie fich einige Haltung in der Seele verfchaffen könnte oder von einiger Gemüthsbewegung begleitet feyn follte.

Siebenter Abschnitt.

Von der Nähe und Entfernung in Raum und Zeit.

Der Grund ist leicht zu finden, weshalb ein jedes Ding, das in Zeit und Raum nahe bei uns ist, mit einer besondern Stärke und Lebhaftigkeit vorgestellt wird, und in seinem Einflusse auf die Einbildungskraft jedes andre Ding übertrifft. Unser Ich ist uns unmittelbar gegenwärtig, und was also mit diesem Selbst in Verbindung steht, muss einen Theil von dieser Eigenschaft erhalten. Warum aber der Begriff eines Dinges, sobald es so weit entfernt ist, dass es den Vortheil dieses Verhältnisses verliehrt, immer schwächer und dunkler wird, nach dem Maasse als es sich von uns entfernt, bedarf vielleicht noch einer besondern Untersuchung.

Es ist bekannt, dass die Einbildungskraft die Punkte des Raums und der Zeit, in welchen wir existiren, nie ganz vergessen kann; sondern dass sie von den Leidenschaften und Sinnen so oft daran erinnert wird, dass, soweit sie auch ihre Aufmerksamkeit auf fremde und entfernte Objekte richten mag, sie dennoch jeden Augenblick genöthiget wird an das Gegenwärtige zu denken. Es ist auch merkwürdig, dass wir uns solche Objekte, die wir alle reell und wirklich betrachten, jederzeit in ihrer eigenthümlichen Ordnung und Lage vorstellen, und niemals von dem einen zum andern, welches von ihm entfernt ist, hin-

hinüber ſpringen, ohne alle diejenigen, welche dazwiſchen liegen, wenigſtens flüchtig zu durchlaufen. Wenn wir daher an ein Objekt denken wollen, das von uns entfernt iſt, ſo ſind wir nicht nur das erſtemal, wenn wir es uns vorſtellen, genöthiget durch alle Punkte des Raums, der zwiſchen uns und dem Dinge liegt, zu gehen, um zu ihm zu gelangen, ſondern wir müſſen auch unſern Fortſchritt jeden Augenblick erneuern; indem wir jeden Augenblick zur Betrachtung unſres Selbſt und unſrer gegenwärtigen Lage zurückgerufen werden. Man begreift leicht, daſs dieſe Unterbrechung dadurch den Begriff ſchwächt, daſs ſie die Handlung des Gemüths immer abbricht und die Vorſtellung hindert, daſs ſie nicht ſo ſtark und kontinuirlich ſeyn kann, als wenn wir an ein näheres Objekt denken. Je weniger Schritte wir zu thun haben, um zu dem Objekte zu gelangen, und je ebener der Weg iſt, deſto weniger wird dieſe Verringerung der Lebhaftigkeit gefühlt, ſondern ſie wird in Proportion der Grade der Entfernung oder Schwierigkeit mehr oder weniger bemerkt.

Hier haben wir alſo zwei Arten von Objekten zu betrachten, die nahen und die entfernten; wovon die erſtern, vermöge ihres Verhältniſſes zu uns, an Stärke und Lebhaftigkeit einer Impreſſion nahe kommen; die letztern aber wegen der Unterbrechung in der Art ſie vorzuſtellen, in einem ſchwächern und unvollkommneren Lichte erſcheinen. Dieſes iſt ihre Wirkung auf die Einbildungskraft.

Wenn

Wenn mein Raiſonnement richtig iſt, ſo müſſen ſie eine proportionirliche Wirkung auf den Willen und die Leidenſchaften haben. Nahe Gegenſtände müſſen einen ſtärkern Einfluſs haben, als weite und entfernte. Dieſemnach finden wir im gemeinen Leben, daſs Menſchen vorzüglich an ſolchen Gegenſtänden ein Intereſſe nehmen, welche der Zeit und dem Raume nach nicht allzuweit von ihnen entfernt ſind, ſie genieſsen gern das Gegenwärtige und überlaſſen das, was zu weit von ihnen liegt, der Sorge des Zufalls und des Glücks. Sprecht mit einem Manne von ſeinem Zuſtande, in welchem er nach dreyſsig Jahren ſeyn wird, und ihr werdet ſeine Aufmerkſamkeit wenig dabei beſchäftiget finden. Aber redet mit ihm von dem, was morgen geſchehen wird, und euer Geſpräch wird ihm ſehr intereſſant ſeyn. Wenn in unſerm Hauſe ein Spiegel zerbricht, ſo afficirt uns dieſes mehr, als wenn ein Haus auswärts und einige hundert Meilen von uns abbrennt.

Aber ferner; wenn gleich Entfernung in Raum und Zeit eine groſse Wirkung auf die Einbildungskraft und vermittelſt derſelben auch auf den Willen und die Leidenſchaften hat; ſo iſt doch die Folge einer Entfernung im Raum weit geringer als eine Entfernung in der Zeit. Zwanzig Jahre ſind doch gewiſs nur eine ſehr geringe Zeitentfernung in Vergleichung deſſen, wovon uns die Geſchichte und einige ſelbſt ihr Gedächtniſs unterrichtet, und dennoch zweifle ich, ob tauſend Meilen, ja ſogar die gröſste Entfernung, die auf unſerm Planeten möglich

lich ift, fo fehr unfre Begriffe verdunkeln und unfre Leidenfchaften fchwächen kann. Ein Weftindifcher Kaufmann wird euch fagen, dafs es ihm gar nicht gleichgültig ift, was in Jamaika vorgeht, obgleich der Blick weniger Menfchen fich fo weit in die Zukunft erftreckt, dafs fie fehr entfernte Zufälle fürchten follten.

Die Urfache diefer Erfcheinung mufs zuverläffig in den verfchiedenen Eigenfchaften des Raums und der Zeit liegen. Ohne die Metaphyfik einzumifchen, bemerkt ein jeder leicht, dafs der Raum oder die Ausdehnung in einer Zahl von koexiftirenden Theilen befteht, die in eine gewiffe Ordnung geftellt find, und die dem Gefichte und dem Gefühl auf einmal vorgeftellt werden können. Zeit oder Succeffion hingegen, wenn fie gleich auch aus Theilen beftehen, ftellen uns niemals mehr als einen Theil auf einmal vor; und es ift gar nicht möglich, dafs nur zwei derfelben jemals zugleich feyn follten. Diefe Eigenfchaften der Dinge haben nun eine der Sache angemeffene Wirkung auf die Einbildungskraft. Die Theile der Ausdehnung find einer Vereinigung in den Sinnen fähig, und werden daher auch in der Phantafie vereiniget; und da die Erfcheinung des einen Theils den andern nicht ausfchliefst; fo ift der Uebergang oder der Lauf der Gedanken durch die angrenzenden Theile hierdurch weit ebener und leichter gemacht worden. Auf der andern Seite trennt die Unmöglichkeit des Zugleichfeyns der Zeittheile, diefelben auch nothwendig in der

der Einbildung, und erſchwert es dieſem Vermögen ſehr, eine lange Succeſſion oder Reihe von Begebenheiten zu verfolgen. Jeder Theil muſs einzeln und allein erſcheinen, und kann der Regel nach nicht eher in die Phantaſie gelangen, als bis er den Theil herausgejagt hat, welcher unmittelbar vor ihm hergegangen iſt. Hierdurch verurſacht eine Entfernung in der Zeit eine weit gröſſere Unterbrechung in dem Denken, als eine gleiche Entfernung im Raume, und ſchwächt folglich den Begriff und hiermit auch die Leidenſchaften weit mehr, weil dieſe nach meinem Syſteme gröſstentheils von der Einbildungskraft abhängen.

Noch giebt es ein anderes Phänomen, das mit dem vorigen von gleicher Natur iſt, nemlich, daſs dieſelbige Entfernung, wenn ſie auf die Zukunft geht, weit ſtärker wirkt, als wenn ſie ſich aufs Vergangene erſtreckt. Dieſer Unterſchied läſst ſich in Anſehung des Willens leicht erklären. Denn da keine unſrer Handlungen das Vergangene ändern kann, ſo darf es uns nicht wundern, daſs es niemals den Willen beſtimmt. Aber in Rückſicht auf die Leidenſchaften, iſt das Problem noch ganz und iſt wohl einer Unterſuchung werth.

Auſser der Neigung zum allmäligen Fortgange durch die Punkte des Raumes und der Zeit, haben wir noch eine andere Eigenthümlichkeit in unſrer Art zu denken, welche zur Hervorbringung dieſer Erſcheinung das ihrige beiträgt. Wenn wir unſre Be-

Begriffe ordnen, fo folgen wir immer der Succeffion der Zeit und gehen von der Betrachtung des einen Objekts weit leichter zu demjenigen, welches unmittelbar darauf folgt, als zu dem, welches vor ihm vorherging. Wir können diefes unter mehrern Beifpielen auch aus der Ordnung lernen, die allenthalben bei hiftorifchen Erzählungen beobachtet wird. Nichts als die allerdringendfte Nothwendigkeit kann einen Gefchichtfchreiber vermögen die Zeitordnung zu unterbrechen, und in feiner Erzählung eine Begebenheit eher zu erwähnen, welche in der Wirklichkeit fpäter, als eine andere war.

Diefes wird leicht auf die gegenwärtige Frage anzuwenden feyn, wenn man daran denkt, was ich vorher bemerkt habe, dafs der gegenwärtige Zuftand der Perfon allemal auch zunächft in der Einbildungskraft ift, und dafs wir nur von da aus zur Vorftellung eines entfernten Objekts gelangen können. Wenn das Objekt ein vergangenes Ding ift, fo ift das Fortfchreiten der Gedanken von dem Gegenwärtigen zu ihm widernatürlich, weil es von einem Zeitpunkte zu demjenigen geht, welcher vor ihm war, und von diefem zu noch einem vorhergehenden, alfo gerade in einer dem natürlichen Laufe der Succeffion entgegengefetzten Ordnung. Wenn wir hingegen unfre Gedanken auf ein zukünftiges Objekt lenken, fo geht unfre Phantafie dem Strome der Zeit nach, und gelangt zu dem Objekte nach einer Ordnung, welche am natürlichften zu feyn fcheint, indem fie allemal von einem Punkte

der Zeit zu demjenigen, der unmittelbar nach ihm ift, übergeht. Diefer leichte Fortfchritt der Begriffe begünftiget die Einbildungskraft und macht, dafs fie ihr Objekt in einem weit ftärkeren und helleren Lichte fieht, als wenn wir in unferm Fortfchreiten alle Augenblicke Widerftand finden, und Schwierigkeiten zu überwinden gezwungen werden, die von der natürlichen Anlage der Phantafie herrühren. Ein geringer Grad der Entfernung in die Vergangenheit zurück, hat alfo eine weit gröfsere Wirkung, als ein weit gröfserer in die Zukunft hinaus, weil jener die Vorftellung unterbricht und fchwächt. Aus diefer Wirkung deffelben auf die Einbildungskraft rührt alfo fein Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften her.

Noch findet fich eine andere Urfache, welche zu eben diefer Wirkung etwas beiträgt, und zugleich von der nemlichen Eigenfchaft der Phantafie herrührt, durch welche wir beftimmt werden, die Succeffion der Zeit durch eine ähnliche Succeffion der Begriffe zu bezeichnen. Wenn wir uns von dem gegenwärtigen Augenblicke zwei Zeitpunkte in gleich weiter Entfernung, den einen als vergangen, den andern als künftig denken, fo ift klar, dafs, in abftracto betrachtet, ihr Verhältnifs zu dem gegenwärtigen Zeitmomente ganz gleich ift. Denn fo wie das Zukünftige dereinft gegenwärtig feyn wird, fo ift das Vergangene einmal gegenwärtig gewefen. Wenn wir daher diefe Eigenfchaft der Imagination wegfchaffen könnten, fo würde eine glei-

gleiche Entfernung in Abficht auf das Vergangene und Zukünftige auch einen gleichen Einflufs haben. Und diefes ift nicht nur alsdann wahr, wenn die Phantafie fixirt bleibt, und von dem gegenwärtigen Augenblicke Vergangenheit und Zukunft überfchauet, fondern auch, wenn fie ihre Lage ändert, und uns in verfchiedene Zeiträume verfetzt. Denn fo wie wir auf der einen Seite finden, wenn wir uns felbft als in einem Zeitpunkte exiftirend denken, der zwifchen dem gegenwärtigen Augenblicke und dem künftigen Objekte liegt, dafs das künftige Ding fich uns nähert, und das Vergangene fich zurückzieht und immer weiter entfernt; fo fehen wir auf der andern Seite, wenn wir uns in Gedanken in einen Zeitpunkt verfetzen, der zwifchen dem gegenwärtigen und vergangenen liegt, dafs das Vergangene fich uns nähert und das Zukünftige fich immer mehr entfernt. Aber nach der obenerwähnten Eigenfchaft der Phantafie thun wir beffer, wenn wir unfre Gedanken auf den Zeitpunkt heften, der zwifchen dem gegenwärtigen und künftigen liegt, als auf einen, der fich zwifchen dem gegenwärtigen und vergangenen befindet. Hier bringen wir unfre Wirklichkeit eher weiter, als dafs wir fie zurückhalten follten; und indem wir dem folgen, was die natürliche Succeffion der Zeit zu feyn fcheint, fchreiten wir von dem Vergangenen zum Gegenwärtigen, und von dem Gegenwärtigen zum Künftigen. Hierdurch ftellen wir uns die Zukunft fo vor, als käme fie in jedem Augenblicke näher zu uns, und die Vergangenheit als ent-

ferne ſie ſich immer weiter und weiter. Eine in die Vergangenheit und Zukunft gleiche Entfernung, hat alſo nicht ein und ebendieſelbe Einwirkung auf die Imagination; und dieſes deshalb, weil wir die eine als kontinuirlich vermehrend und die andre als kontinuirlich vermindernd betrachten. Die Phantaſie ſtellt ſich den Lauf der Dinge ſchon zum Voraus vor, und erblickt das Ding eben ſowohl in demjenigen Zuſtande, in welchen es gehet, als in demjenigen, in welchem es gegenwärtig iſt.

Achter Abſchnitt.

Fortſetzung.

Wir haben nunmehr drei Erſcheinungen erklärt, welche höchſt merkwürdig zu ſeyn ſcheinen. Weshalb die Entfernung die Vorſtellung und Leidenſchaft ſchwächt; warum die Entfernung in der Zeit eine gröſsere Wirkung hat, als die im Raume; und warum die Entfernung von der vergangenen Zeit noch ſtärker wirkt als die Entfernung von der künftigen. Jetzt müſſen wir noch drei Erſcheinungen e. wegen, die gewiſſermaſsen das Widerſpiel von dieſen zu ſeyn ſcheinen: Warum nemlich eine groſse Entfernung unſre Achtung und Verwunderung über ein Ding vermehrt; warum eine ſolche Entfernung in der Zeit dieſe Affekten noch weit mehr vergröſsert als eine Entfernung im Raume; und eine Entfernung von der vergangenen Zeit mehr als die von der zukünftigen. Das Intereſſante in dieſen Fragen wird mich,

mich, wie ich hoffe, entſchuldigen, wenn ich einige Zeit dabei verweile.

Um bei der erſten Erſcheinung anzufangen, wie nemlich eine groſse Entfernung unſre Achtung und Bewunderung gegen ein Objekt vermehrt; ſo iſt bekannt, daſs das bloſse Betrachten und Beſchauen einer Gröſse, ſie ſey nun in einer Zeitfolge oder in der Ausdehnung, die Seele erweitert, und ihr eine ſehr fühlbare Luſt und Vergnügen verurſacht. Eine weite Ebene, der Ocean, die Ewigkeit, eine Folge verſchiedener Zeitalter, alles dieſes ſind unterhaltende Gegenſtände, und übertreffen alles übrige, das zwar ſchön iſt, deſſen Schönheit aber nicht von einer ihm angemeſſenen Gröſse begleitet wird. Wenn nun der Einbildungskraft ein ſehr entfernter Gegenſtand vorgehalten wird, ſo ſtellen wir uns natürlicherweiſe die dazwiſchen liegende Entfernung vor, und da wir vermittelſt derſelben etwas Groſses und Prächtiges denken, ſo fühlen wir dabei das gewöhnliche Vergnügen. Da aber die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern, der mit ihm im Verhältniſſe ſteht, übergeht, und alle Leidenſchaften, die dem erſten angehören, auch auf das zweite überträgt, ſo verbreitet ſich das Erſtaunen, welches auf die Entfernung geht, ſehr natürlich auch über das entfernte Objekt aus. Daher finden wir, daſs es ſogar nicht einmal nöthig iſt, daſs ein Objekt wirklich von uns entfernt ſeyn muſs, um Bewunderung zu erregen, es iſt ſchon genug, wenn es durch eine natürliche Aſſociation der Begriffe unſern Begriff zu einer be-

beträchtlichen Entfernung leitet. Ein Mann, der sehr weit gereiset ist, passirt, auch wenn er in einem Zimmer mit uns ist, für eine ausserordentliche Person; so wie eine griechische Münze auch in unserm Kabinet allenthalben für eine Seltenheit von Werth gehalten wird. Hier führt das Objekt unsere Betrachtung durch eine sehr natürliche Association zu der Entfernung; und die Bewunderung, welche aus der Betrachtung dieser Entfernung entsteht, kehrt durch einen andern eben so natürlichen Weg zu dem Objekte zurück.

Aber obgleich jede grosse Entfernung eine Bewunderung des entfernten Gegenstandes erzeugt, so wirkt doch eine Entfernung in der Zeit weit stärker, als eine Entfernung im Raume. Alle Büsten und Inschriften werden weit höher geschätzt, als Japanische Tische; und der Griechen und Römer nicht zu gedenken, ist es doch gewiss, dass wir die alten Chaldäer und Egyptier mit weit grösserer Verehrung betrachten, als die neuen Chineser und Perser, und dass wir uns weit mehr unnütze Mühe geben die Geschichte und Chronologie der erstern aufzuklären, als es uns kosten würde, eine Reise zu machen, und sich mit voller Gewissheit von dem Charakter, der Gelehrsamkeit und der Regierungsform der letztern zu unterrichten. Ich werde eine Abschweifung machen müssen, um dieses Phänomen zu erklären.

Es ist eine sehr bemerkungswerthe Eigenschaft in der menschlichen Natur, dass ein Widerstand,

der

der uns nicht ganz und gar muthlos macht und niederfchlägt, gerade die entgegengefetzte Wirkung hat, und uns mehr als gewöhnliche Gröfse und Muth einflöfst. Wir fammeln unfre Kräfte, den Widerftand zu überwinden, und dadurch ftärken wir die Seele, und geben ihr eine Erhöhung, die fie fonft niemals würde erreicht haben. Wenn fich alles nach unferm Willen fchmiegt, fo wird unfre Stärke unnütz, fie fchläft ein, und wir werden fie gar nicht gewahr; Widerftand aber erweckt fie und fodert fie zur Thätigkeit auf.

Diefes ift auch umgekehrt wahr. Der Widerftand erweitert nicht nur die Seele, fondern, wenn die Seele voll Muth und hoher Gefinnung ift, fo fucht fie auch Widerftand auf

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum defcendere monte leonem.

Alles, was die Leidenfchaften unterhält und befriediget, ift uns angenehm; fo wie hingegen alles, was fie fchwächt und ihnen Abbruch thut, unangenehm ift. Da nun Widerftand die erfte und Nachgiebigkeit die zweite Wirkung hat, fo ift es kein Wunder, dafs die Seele in gewiffen Fällen das erfte begehrt und das letztere verabfcheuet.

Diefe Principien haben eben fowohl auf die Einbildungskraft als auf die Leidenfchaften Einflufs. Um hiervon überzeugt zu werden, dürfen wir nur die Wirkung der Höhen und Tiefen auf diefes Vermögen betrachten. Eine grofse Erhöhung eines

eines Platzes theilt der Einbildungskraft eine Art von Stolz oder Erhabenheit mit, und giebt ihr eine eingebildete Superiorität über alles, was unten liegt, und umgekehrt, eine erhabene und starke Einbildungskraft führt leicht die Begriffe von Steigen und Erhöhung herbei. Daher kommt es, daſs wir gewissermaſsen fast immer den Begriff von dem, was gut ist, mit dem Hohen, und von dem, was böse ist, mit dem Niedrigen associiren. Der Himmel ist der gemeinen Meinung nach oben, und die Hölle unten. Einen edeln Geist nennt man einen hohen und erhabenen. Atque udam spernit humum fugiente penna. Eine gemeine und triviale Vorstellung hingegen nennt man niedrig und gering. Könige und Fürsten werden auf dem Gipfel des menschlichen Glücks gedacht; so wie man sagt, daſs Bauern und Tagelöhner die niedrigsten Stände ausmachen. Die Arten zu denken und zu reden sind in ihren Folgen nicht so unwichtig, als sie es bei dem ersten Anblicke zu seyn scheinen.

Es leuchtet dem gemeinen Verstande eben so deutlich ein als dem Philosophen, daſs kein natürlicher oder wesentlicher Unterschied zwischen hoch und niedrig ist, und daſs diese Unterscheidung blos von der Schwerkraft der Materie herrührt, welche eine Bewegung des einen Theils zu dem andern hervorbringt. Dieselbige Richtung, welche in diesem Theile der Erdkugel ein Aufsteigen gen nnt wird, heiſst bei unsern Antipoden ein Herabsteigen; welches von nichts, als von dem entge-

entgegenſetzten Beſtreben der Körper herrühren kann. Nun iſt gewiſs, daſs das Streben der Körper, welches kontinuirlich auf unſre Sinne wirkt, vermöge der Gewohnheit ein gleiches Streben in der Phantaſie hervorbringen muſs, und daſs, wenn wir ein Ding auf einer Anhöhe betrachten, der Begriff ſeiner Schwere in uns eine Neigung erzeugen muſs, das Ding von der Stelle, in welcher es ſich befindet, in diejenige, welche ſich unmittelbar unter ihm befindet, und ſofort zu verſetzen, bis wir herunter auf den Grund kommen, der den Körper eben ſo wie unſre Imagination aufhält. Aus einem ähnlichen Grunde fühlen wir eine Schwierigkeit, uns auf einen Berg zu erheben, und gehen nicht ohne eine Art von Kampf von dem Fuſse deſſelben zu dem, was oben darauf liegt; gleichſam als ob unſre Begriffe von ihren Objekten eine Art von Schwierigkeit empfingen. Finden wir als einen Beweis dieſer Behauptung nicht, daſs die Leichtigkeit, welche in der Muſik und Dichtkunſt ſo ſehr ſtudiert wird, der Fall oder die Cadence der Harmonie oder des Perioden heiſst; theilt uns hier nicht der Begriff der Leichtigkeit den des Herabſteigens eben ſo mit, als das Herabſteigen ſelbſt gewiſſermaſsen eine Leichtigkeit hervorbringt?

Da alſo die Einbildungskraft, wenn ſie vom Niedrigen zum Hohen läuft, einen Widerſtand in ihren innern Eigenſchaften und Principien findet, und da die Seele, ſobald ſie von Freude und Muth

begei-

begeiftert wird, Widerftand fucht, und fich felbft mit Lebhaftigkeit zum Denken oder Handeln anfchickt, fobald ihr Muth auf eine Materie ftöfst, die ihm Unterhaltung und Uebung verfchaffen kann; fo folgt, dafs jedes Ding, welches der Seele Stärke und Leben giebt, es fey nun dadurch, dafs es die Leidenfchaften oder die Einbildungskraft afficirt, der Regel nach der Phantafie diefe Neigung zum Auffteigen beibringt und fie beftimmt, gegen den natürlichen Strom feiner Gedanken und Vorftellungen zu laufen. Diefer aufwärtsftrebende Fortgang der Imagination ift der eben gegenwärtigen Gemüthsverfaffung gemäfs; und anftatt dafs die Schwierigkeit ihren Muth und ihre Lebhaftigkeit unterdrücken follte, hat fie gerade die entgegengefetzte Wirkung, indem fie fie noch mehr erhält und verftärkt. Tugend, Genie, Macht und Reichthümer find daher mit Höhe und Erhabenheit affociirt; fo wie Armuth, Sklaverei und Thorheit mit der Niedrigkeit und dem Herabfinken verbunden find. Wäre der Fall mit uns fo, wie ihn Milton bei den Engeln vorftellt, denen das Fallen zuwider ift, und die nicht finken können ohne grofse Mühe und Arbeit, fo würde diefe Ordnung der Dinge ganz umgekehrt feyn; da hieraus erhellet, dafs die wahre Natur des Steigens und Sinkens von der Schwierigkeit und der Leichtigkeit hergenommen ift, und folglich auch jede ihrer Wirkungen diefen Urfprung hat.

Alles

Alles diefes läfst fich leicht auf die gegenwärtige Unterfuchung anwenden, weshalb eine beträchtliche Entfernung in der Zeit eine gröfsere Verehrung gegen die entfernten Gegenftände hervorbringt, als eine gleiche Entfernung im Raume. Die Einbildungskraft findet gröfsere Schwierigkeiten, wenn fie von einem Theile der Zeit zum andern gehen mufs, als in dem Uebergange der Theile des Raums; und diefes deshalb, weil Raum oder Ausdehnung unfern Sinnen als vereiniget erfcheint, dahingegen die Zeit oder die Succeffion immer nur abgebrochen oder theilweife vorgeftellt wird. Diefe Schwierigkeit hindert und fchwächt die Phantafie, wenn fie nur eine kleine Entfernung betrifft, hat aber bei einer grofsen Entfernung eine entgegengefetzte Wirkung. Die Seele, welche durch die Gröfse ihres Objekts gehoben wird, wird es noch vielmehr dadurch, wenn die Vorftellung deffelben recht fchwer ift; denn da fie jeden Augenblick im Uebergange von einem Theile der Zeit zum andern ihre Kräfte von neuen anftrengen mufs, fo fühlt fie einen lebhaften und höhern Schwung, als wenn fie die Theile des Raums durchgeht, wo die Begriffe ruhig und leicht hindurchfchlüpfen. In diefem Schwunge erzeugt die Imagination, welche, wie gewöhnlich, von der Betrachtung der Entfernung zu der Anfchauung des entfernten Objekts übergeht, eine proportionirliche Empfindung der Ehrfurcht gegen daffelbe; und diefes ift der Grund, weswegen alle Reliquien des Alterthums in unfern Augen fo viel

Werth

Werth haben, und weit ſchätzbarer zu ſeyn ſcheinen, als alles, was ſelbſt von den entfernteſten Theilen der Welt zu uns gebracht wird.

Die dritte Erſcheinung, welche ich angeführt habe, wird dieſes vollends beſtätigen. Nicht jede Entfernung in der Zeit bringt Achtung und Ehrfurcht hervor. Wir pflegen uns nicht einzubilden, daſs unſre Nachkommenſchaft uns übertreffen oder unſern Vorfahren gleich kommen wird. Dieſes Phänomen iſt um ſo merkwürdiger, weil eine Entfernung von der Zukunft unſre Begriffe nicht ſo ſehr ſchwächt, als eine gleiche Entfernung von dem Vergangenen. Obgleich eine Entfernung in Abſicht auf das Vergangene, wenn ſie ſehr groſs iſt, unſre Leidenſchaften weit mehr verſtärkt, als eine gleiche Entfernung in Anſehung der Zukunft, ſo hat doch eine kleine Entfernung eine gröſsere Kraft ſie zu ſchwächen.

Nach unſrer gewöhnlichen Art zu denken, ſtehen wir gewiſſermaſsen in der Mitte zwiſchen dem Vergangenen und dem Zukünftigen; und da die erſtere ſich vorzuſtellen, unſrer Einbildungskraft ſchwer, dem Laufe der letztern aber zu folgen, ihr leicht fällt; ſo führt das Schwere den Begriff des Hinaufſteigens, das Leichte aber den entgegengeſetzten Begriff herbei. Daher bilden wir uns ein, als ob ſich unſre Vorfahren gewiſſermaſsen über uns, und unſre Nachkommen unter uns befänden. Unſre Phantaſie kann nicht ohne Anſtrengung zu dem einen, aber mit vieler Leichtigkeit zu dem andern gelan-

langen. Diefe Anftrengung fchwächt die Vorftellung, wenn die Entfernung klein ift; fie ftärkt und erhebt aber die Einbildungskraft, wenn fie mit einem gehörigen Objekte verbunden ift. So wie auf der andern Seite die Leichtigkeit der Phantafie bei einer kleinen Entfernung zu Hülfe kommt, ihr aber die Kraft wieder entzieht, wenn fie eine beträchtliche Entfernung überfchauet.

Ehe wir diefe Lehre von dem Willen verlaffen, wird es nicht unnütz feyn, in wenig Worten alles, was wir darüber gefagt haben, noch einmal zufammenzufaffen, um das Ganze defto deutlicher vor die Augen des Lefers zu bringen. Wir verftehen unter Leidenfchaft gewöhnlich eine heftige und fühlbare Gemüthsbewegung, welche durch die Vorftellung von etwas Guten oder Böfen erweckt wird, oder ein Ding, das vermöge der urfprünglichen Befchaffenheiten unfres Gemüths gefchickt ift, Neigung zu erregen. Durch die Vernunft verftehen wir Affekten von gleicher Natur, wie die erften; jedoch folche, die ruhiger und ftiller wirken, und keine Unordnung im Gemüthe verurfachen; diefe Ruhe macht, dafs wir uns in Anfehung derfelben irren, und fie für blofse Schlüffe unfrer intellektuellen Fähigkeiten halten. Beides aber, fowohl die Urfachen als die Wirkungen diefer heftigen und ftillen Leidenfchaften find fehr verfchieden, und hängen gröfstentheils von der befondern Gemüthsart und Befchaffenheit jedes einzelnen Menfchen ab. Ueberhaupt genommen haben die heftigen Leidenfchaf-

ſchaften einen mächtigern Einfluſs auf den Willen; ob man gleich öfters findet, daſs die ſtillen Leidenſchaften, wenn ſie durch Reflexion geſtärkt und durch Entſchloſſenheit unterſtützt werden, im Stande ſind jene in ihren wüthendſten Bewegungen zu lenken und aufzuhalten. Was dieſe ganze Materie ſehr ungewiſs macht, iſt, daſs eine ſtille Leidenſchaft ſehr leicht in eine heftige verwandelt werden kann, entweder durch die Veränderung der Gemüthsbeſchaffenheit, oder der Umſtände und Lage des Objekts, wie dadurch, daſs ſie von einer begleitenden Leidenſchaft Stärke leihet; oder durch Gewohnheit, oder Erweckung der Einbildungskraft. Kurz dieſer Kampf der Leidenſchaften und der Vernunft bewirkt in dem menſchlichen Leben ſo viele Veränderungen, und macht, daſs die Menſchen nicht nur unter ſich von einander verſchieden, ſondern auch ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten ſo ungleich ſind. Die Philoſophie kann nur ſehr wenige von den gröſsern und auffallendern Ereigniſſen dieſes Krieges erklären; aber alle kleinen und weniger merkliche Revolutionen muſs ſie unerklärt laſſen, denn dieſe hängen von zu feinen und unfühlbaren Urſachen ab, als daſs man ſie ſollte wahrnehmen können.

Neun-

Neunter Abschnitt.

Von den direkten Leidenschaften.

Es ist leicht zu bemerken, dass sowohl die direkten als indirekten Leidenschaften auf Lust und Unlust gegründet sind, und dass zur Hervorbringung irgend einer Art von Leidenschaft nur die Vorstellung eines Gutes oder Uebels erforderlich ist. Ist Lust und Unlust weggeschaft, so weicht auch unmittelbar Liebe und Hass, Stolz und Demuth, Verlangen und Abscheu und die meisten unserer durch Reflexion entstandenen oder abgeleiteten Impressionen.

Die Impressionen, welche am natürlichsten und mit der wenigsten Vorbereitung von dem Guten und Bösen entstehen, sind die direkten Leidenschaften des Verlangens und Abscheues, der Traurigkeit und der Freude, Furcht und Hoffnung, nebst dem Wollen. Die Seele strebt, vermöge eines ursprünglichen Instinkts, sich mit dem Guten zu vereinigen, und sich von dem Uebel zu trennen, ob sie gleich blos im Begriffe vorgestellt, und als in einer künftigen Periode der Zeit existirend angesehen werden.

Aber man setze, dass eine unmittelbare Impression von Lust oder Unlust da ist, und zwar eine solche, die von einem Objekte, das mit uns oder andern verbunden ist, entsteht; so hindert diese die Neigung oder Abneigung mit den daraus folgenden Bewegungen nicht, sondern erweckt dadurch, dass sie mit gewissen schlafenden Principien in der menschli-

chen

chen Seele zufammenwirkt, die neuen Impreffionen des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haffes. Diefe Neigung, welche uns mit dem Objekte vereiniget oder von ihm trennt, fährt immer in ihrer Wirkung fort, aber in Verbindung mit den indirekten Leidenfchaften, welche von einem doppelten Verhältniffe der Impreffionen und Begriffe entftehen.

Diefe indirekten Leidenfchaften, welche allemal angenehm oder unangenehm find, ertheilen von ihrer Seite den direkten eine gewiffe Stärke, und vermehren unfer Verlangen oder unfern Abfcheu des Objekts. So erweckt ein Anzug von feinen Kleidern eine angenehme Empfindung wegen feiner Schönheit; und diefe angenehme Empfindung verurfacht die direkten Leidenfchaften oder die Impreffionen des Wollens und Verlangens. Und wiederum, wenn diefe Kleider als uns angehörig betrachtet werden, fo erweckt das doppelte Verhältnifs die Empfindung des Stolzes, welche eine indirekte Leidenfchaft ift; und das Vergnügen, welches diefe Leidenfchaft begleitet, vereiniget fich fodann wieder mit den direkten Leidenfchaften, und ertheilt dem Verlangen oder Wollen, der Freude oder Hoffnung neue Kraft.

Wenn ein Gut gewifs oder wahrfcheinlich ift, fo verurfacht es Freude. Wenn ein Uebel in einem gleichen Verhältniffe zu uns fteht, fo entfteht Traurigkeit oder Sorge.

Je

Je nachdem entweder ein Gut oder ein Uebel ungewifs ift, fo entfpringt Hoffnung oder Furcht, nach den verfchiedenen Graden der Ungewifsheit auf der einen oder der andern Seite.

Verlangen entfpringt von einem Gute, das fchlechthin als ein folches vorgeftellt wird, und Abfcheu von einem Uebel. Der Wille äufsert fich, wenn entweder das Gut oder die Abwefenheit eines Uebels durch eine Handlung des Gemüths oder des Körpers erreicht werden kann.

Aufser dem Guten und Böfen oder mit andern Worten dem Angenehmen und Unangenehmen, entftehen die direkten Leidenfchaften häufig von einem natürlichen Antriebe oder Inftinkte, der ganz unerklärbar ift. Von diefer Art ift das Verlangen nach der Beftrafung unfrer Feinde und nach dem Wohlfeyn unferer Freunde; Hunger, Gefchlechtsluft, und einige wenige andre körperliche Triebe. Diefe Leidenfchaften bringen eigentlich zu reden ein Gut und Uebel hervor und rühren nicht, wie die andern Leidenfchaften, von ihnen her.

Es fcheint keine von den direkten Leidenfchaften unfre Aufmerkfamkeit vorzüglich zu verdienen, ausgenommen Hoffnung und Furcht, denen wir deshalb hier eine ausführliche Unterfuchung widmen wollen. Es ift zuverläffig, dafs die nemliche Begebenheit, welche, wenn fie gewifs ift, Traurigkeit oder Freude verurfacht, allemal Furcht oder Hoffnung erweckt, wenn fie nur wahrfcheinlich und ungewifs ift. Um nun zu erklären, aus welchem Grunde

dieſer Umſtand einen ſo beträchtlichen Unterſchied macht, müſſen wir uns an dasjenige erinnern, was ich ſchon im vorigen Buche über die Natur der Wahrſcheinlichkeit bemerkt habe.

Die Wahrſcheinlichkeit entſteht nemlich, wenn mehrere einander widerſtreitende Fälle oder Urſachen da ſind, wodurch die Seele nicht genöthiget wird, ſich auf eine von beiden Seiten mit Gewiſsheit zu ſchlagen, ſondern vermöge deren ſie unaufhörlich von der einen zur andern wankt, und in dem einen Augenblicke beſtimmt wird, ein Ding als wirklich und in dem andern als nicht wirklich zu betrachten. Die Einbildungskraft oder der Verſtand, nennt es wie ihr wollt, wankt zwiſchen zwei Geſichtspunkten, und ob er ſich vielleicht gleich öfters auf die eine als auf die andere Seite lenkt, ſo iſt es ihm doch wegen des Widerſpruchs der Urſachen oder der Fälle unmöglich bei der einen oder der andern zu bleiben. Das Pro und Contra behält wechſelsweiſe die Oberhand; und der Verſtand, der das Objekt mit ſeinen widerſtreitenden Gründen betrachtet, findet ſich in einem ſolchen Gedränge von Gründen und Gegengründen, daſs dadurch alle Gewiſsheit und alle Feſtigkeit einer Meinung zerſtört wird.

Man ſetze nun, daſs das Objekt, wegen deſſen Realität wir zweifelhaft ſind, entweder ein Objekt des Verlangens oder des Abſcheues iſt, ſo muſs das Gemüth offenbar, da es ſich entweder auf dieſe oder auf jene Seite wendet, eine augenblickliche Impreſſion der Freude oder der Traurigkeit fühlen. Ein

Ding

Ding, deffen Wirklichkeit wir wünfchen, gewährt Vergnügen, wenn wir an folche Urfachen denken, die es hervorbringen; und aus eben dem Grunde erweckt es Traurigkeit oder Unluft, wenn die entgegengefetzte Betrachtung ftatt findet; fo dafs die Affekten, eben fo wie der Verftand in allen blos wahrfcheinlichen Fragen zwifchen Gründen und Gegengründen getheilt ift, ebenfalls zwifchen entgegengefetzten Bewegungen getheilt feyn müffen.

Wenn wir nun das menfchliche Gemüth betrachten, fo werden wir finden, dafs es in Anfehung der Leidenfchaften nicht fowohl mit einem blafenden mufikalifchen Inftrumente zu vergleichen ift, das, wenn man alle Noten darauf durchläuft, feine Töne unmittelbar nach dem Athemzuge wieder verliehrt; fondern es ift vielmehr einem Saiteninftrumente ähnlich, wo nach jedem Anfchlage noch ein Ton vermittelft der Schwingungen noch zurückgehalten wird, der nur nach und nach und ganz unmerklich verfchwindet. Die Einbildungskraft ift unglaublich behend und regfam; die Leidenfchaften aber find mehr langfam und beharrend. Wenn daher ein Objekt vorgeftellt wird, das der einen mehrere und mannichfaltige Gefichtspunkte gewährt, und den andern Bewegungen; fo wird doch nicht jeder Schlag, obgleich die Phantafie ihre Betrachtungsart mit der gröfsten Schnelligkeit ändert, ein klares und ganz unterfchiedenes Zeichen der Leidenfchaft hervorbringen, fondern die eine Leidenfchaft wird immer mit der andern vermengt und vermifcht feyn. Je nachdem nun die

Wahrscheinlichkeit mehr auf ein Gut als ein Uebel geht, so herrscht auch in der Mischung die Freude oder die Traurigkeit mehr: denn die Natur der Wahrscheinlichkeit besteht darinne, dass eine grössere Zahl von Gründen oder Fällen auf die eine Seite fällt; oder welches eben dasselbe ist, dass eine grössere Zahl davon von einer Leidenschaft zurückwirkt; oder die zerstreuten Leidenschaften in eine gesammelt, einen grössern Grad dieser Leidenschaft geben. Das heisst mit andern Worten, wenn Traurigkeit und Freude durch die entgegengesetzten Vorstellungen der Einbildungskraft mit einander gemischt werden, so bringen sie durch ihre Vereinigung die Leidenschaften von Hoffnung oder Furcht hervor.

Bei dieser Gelegenheit kann man eine sehr merkwürdige Frage aufwerfen, welche diesen Widerstreit der Leidenschaften, die wir gegenwärtig abhandeln, betrifft. Wenn nemlich die Objekte der entgegengesetzten Leidenschaften auf einmal vorgestellt werden, so ereignet es sich bisweilen, dass, ausser dass die herrschende Leidenschaft wächst, (welches schon oben erklärt ist und gemeiniglich bei ihrem ersten Stoss oder Anfall entsteht) beide Leidenschaften nach einander und bei kurzen Intervallen existiren; bisweilen auch, dass sie sich einander vernichten und keine von ihnen bleibt; und bisweilen, dass sie beide in der Seele bleiben. Man kann daher fragen, nach welcher Theorie sich diese verschiedenen Erscheinungen erklären lassen, und auf welches allgemeine Princip man sie zurückführen kann.

Wenn

Wenn die entgegengeſetzten Leidenſchaften von ganz verſchiedenen Gegenſtänden entſtehen, ſo wechſeln ſie ab, indem der Mangel des Verhältniſſes zwiſchen den Begriffen die Impreſſionen von einander trennt, und ihren Widerſtreit hindert. So wenn ein Menſch wegen des Verluſts eines Proceſſes traurig, und über die Geburt eines Sohnes vergnügt iſt, läuft die Seele von dem angenehmen zum unangenehmen Gegenſtande, ſo ſchnell als eine ſolche Abwechſelung nur immer ſeyn kann, und kann kaum die eine Leidenſchaft durch die andere etwas mäſsigen und zwiſchen ihnen in einem Zuſtande der Gleichgültigkeit bleiben.

Noch leichter erfolgt jener ruhige Zuſtand, wenn die nemliche Begebenheit von vermiſchter Natur iſt, und in ihren verſchiedenen Umſtänden etwas Widriges und etwas Glückliches enthält. Denn in dieſem Falle vermiſchen ſich die Leidenſchaften mit einander vermittelſt des Verhältniſſes und laſſen das Gemüth in vollkommner Ruhe.

Aber ſetzet drittens, daſs das Objekt nicht aus einem Gute und einem Uebel zuſammengeſetzt ſey, ſondern in einem gewiſſen Grade als wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich betrachtet werden muſs, ſo behaupte ich, daſs in dieſem Falle die widerſprechenden Leidenſchaften beide auf einmal in der Seele gegenwärtig ſeyn und anſtatt ſich zu vernichten oder ſich einzuſchränken, durch ihre Vereinigung eine dritte Impreſſion oder Leidenſchaft hervorbringen werden. Widerſprechende Leidenſchaften können

ſich

sich nicht zerstören, ausser wenn ihre entgegengesetzten Bewegungen genau auf einander stossen, und sich sowohl in ihrer Richtung als in der Empfindung, die sie hervorbringen, zuwider sind. Dieses genaue Gegeneinandertreffen hängt von den Verhältnissen derer Begriffe ab, von welchen sie abgeleitet sind, und es ist nach den Graden des Verhältnisses mehr oder weniger vollkommen. In dem Falle der Wahrscheinlichkeit, stehen die entgegengesetzten Fälle so fern in einem Verhältnisse, als sie das Seyn oder das Nichtseyn eines Objekts bestimmen. Aber dieses Verhältniss ist bei weiten nicht vollkommen; indem einige Fälle auf der Seite des Seyns und andre auf der Seite des Nichtseyns liegen; welche Objekte ganz unverträglich zusammen sind. Es ist unmöglich, die widerstreitenden Objekte und die davon abhängenden Begebenheiten mit einem festen Blicke zu übersehen; denn die Einbildungskraft muss nothwendigerweise wechselsweise von dem einen zu dem andern rennen. Jede Anschauung der Einbildungskraft bringt aber ihre eigenthümliche Leidenschaft hervor, welche wieder stufenweise abnimmt und auf deren ersten Stoss ein merkliches Nachschwingen oder Beben erfolgt. Die Unverträglichkeit der Anschauungen hindert die Leidenschaften, dass sie nicht, wenn ich so reden darf, in gerader Linie treffen, und ihr Verhältniss ist doch stark genug, um ihre schwächern Bewegungen zu vermischen. Auf diese Art entstehen Hoffnung und Furcht von den verschiedenen Mischungen dieser entgegengesetzten Leiden-

schaf-

fchaften der Traurigkeit und der Freude und von ihrer unvollkommnen Vereinigung und Verbindung.

Ueberhaupt alfo, widerfprechende Leidenfchaften folgen wechfelsweife auf einander, wenn fie von verfchiedenen Objekten entftehen: fie zernichten fich einander, wenn fie von verfchiedenen Theilen ein und ebendeffelben Objekts herkommen, und fie beftehen beide und vermifchen fich zufammen, wenn fie von den entgegengefetzten und unverträglichen Fällen oder Möglichkeiten herrühren, von welchen ein Objekt abhängt. Der Einflufs der Verhältniffe der Begriffe ift in diefer ganzen Sache ganz deutlich zu fehen. Wenn die Objekte der entgegengefetzten Leidenfchaften gänzlich von einander verfchieden find, fo find die Leidenfchaften, wie zwei fich entgegengefetzte Flüffigkeiten in verfchiednen Flafchen, welche gar keinen Einflufs auf einander haben. Sind die Objekte innigft mit einander verknüpft, fo find die Leidenfchaften wie alkalifches Laugenfalz und Säuren, welche fich einander vernichten, wenn fie vermifcht werden. Ift das Verhältnifs noch unvollkommner und befteht es in den fich widerfprechenden Arten, ein und ebendaffelbe Ding zu betrachten, fo find die Leidenfchaften, wie Oel und Effig, die man mag fie mifchen, wie man will, fich nie vollkommen vereinigen und einfaugen.

Da die Hypothefe in Anfehung der Furcht und Hoffnung ihre eigne Evidenz bei fich hat, fo können wir in unfern Beweifen defto kürzer feyn. Wenig ftarke Beweife find beffer als viele fchwache.

Die

Die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung können entſtehen, wenn die Fälle auf beiden Seiten gleich ſind, und keine Superiorität weder auf der einen noch auf der andern Seite entdeckt werden kann. Ja in dieſer Lage ſind die Leidenſchaften gerade am ſtärkſten, da das Gemüth alsdann gar keinen Grund hat in einem Zuſtande zu bleiben, ſondern immer mit der gröſsten Ungewiſsheit hin und her geſtoſsen wird. Thut einen gröſsern Grad der Wahrſcheinlichkeit auf die Seite der Traurigkeit und ihr werdet unmittelbar ſehen, wie ſich dieſe Leidenſchaft über die Zuſammenſetzung verbreitet und ſie in Furcht verwandelt. Macht die Wahrſcheinlichkeit noch gröſser, und ihr werdet ſehen, wie dadurch die Traurigkeit immer mehr und mehr über die Furcht das Obergewicht erhält, bis ſie zuletzt unmerklich, ſo wie die Freude nach und nach verſchwunden iſt, in bloſse Traurigkeit übergeht. Habt ihr die Sache in dieſe Lage gebracht, ſo nehmt die Traurigkeit, gerade ſo wie ihr ſie erſt hinzuthatet, wieder weg, und vermindert die Wahrſcheinlichkeit auf dieſer Seite, und ihr werdet ſich die Leidenſchaft in jedem Augenblicke aufklären ſehen, bis ſie ſich unmerklich in Hoffnung verwandelt; welche wiederum auf die nemliche Art allmälig zur Freude wird, wenn ihr dieſen Theil der Zuſammenſetzung durch Vermehrung der Wahrſcheinlichkeit vergröſsert. Sind dieſes nicht eben ſo deutliche Beweiſe, daſs die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung aus Traurigkeit und Freude zuſammengeſetzt ſind, als der Be-

Beweis in der Optik, wodurch man darthut, dafs ein farbichter Sonnenftral, wenn er durch ein Prisma fällt, eine Zufammenfetzung von zwei andern ift, wenn ihr dafelbft findet, dafs, je nachdem ihr nur den einen oder den andern vermehrt oder vermindert, nach diefer Proportion fich auch mehr oder weniger in der Zufammenfetzung findet? Ich bin ganz gewifs überzeugt, dafs es weder in der Phyfik nach Pfychologie ftrengere Beweife giebt.

Die Wahrfcheinlichkeit ift von doppelter Art, wenn entweder das Objekt an fich felbft feiner Wirklichkeit nach ungewifs ift, und noch vom Zufalle abhängt; oder wenn das Objekt, ob es gleich fchon an fich gewifs ift, doch in unferm Verftande ungewifs ift, der für jede Seite der Frage eine gewiffe Anzahl Gründe hat. Beide Arten von Wahrfcheinlichkeit verurfachen Furcht und Hoffnung; welche nur von derjenigen Eigenfchaft herkommen können, in welcher fie übereinftimmen, nemlich von der Ungewifsheit und dem Schwanken, in welches fie die Einbildungskraft durch diefe widerftreitenden Gefichtspunkte, die beiden gemein find, verfetzen.

Ein wahrfcheinliches Gut oder Uebel bringt gemeiniglich Hoffnung oder Furcht hervor; weil die Wahrfcheinlichkeit eine fchwankende und unbeftändige Art ift, ein Ding zu betrachten, und daher natürlicherweife auch eine ähnliche Mifchung und Ungewifsheit der Leidenfchaften verurfacht. Aber wir bemerken auch, dafs, fobald diefe Mifchung

ſchung von andern Urſachen zu Stande gebracht werden kann, allemal auch die Leidenſchaften der Furcht und Hoffnung entſtehen, wenn auch gleich keine Wahrſcheinlichkeit da iſt; und dieſes muſs man als einen überzeugenden Beweis für die gegenwärtige Hypotheſe anſehen.

Wir finden, daſs ein Uebel, das blos als möglich gedacht wird, bisweilen ſchon Furcht verurſacht; beſonders wenn das Uebel ſehr groſs iſt. Kein Menſch kann an auſserordentliche Schmerzen und Quaalen denken, ohne zu zittern, wenn er auch nicht in der geringſten Gefahr iſt, ſie zu leiden. Der Abgang der Wahrſcheinlichkeit wird durch die Gröſse des Uebels erſetzt; und die Empfindung iſt eben ſo lebhaft, als wenn das Uebel wahrſcheinlicher wäre. Eine Betrachtung oder ein Blick auf die erſtere macht eben ſo viel Eindruck als mehrere auf die letztere.

Aber nicht nur mögliche Uebel verurſachen Furcht, ſondern ſelbſt einige, die man für unmöglich hält, wie wenn wir am Rande eines Abgrundes zittern, ob wir uns gleich in vollkommner Sicherheit wiſſen, und es uns ganz frei ſteht, ob wir noch einen Schritt näher treten wollen. Dieſes rührt von der unmittelbaren Gegenwart des Uebels her, welches auf die Einbildungskraft einen eben ſo groſsen Einfluſs hat, als die Gewiſsheit haben würde; aber ſo wie wir bei einigem Nachdenken finden, daſs wir vollkommen in Sicherheit ſind, ſo hört jene Wirkung unmittelbar auf, und verurſacht

eben

eben die Art von Leidenfchaft, als wenn von entgegengefetzten Fällen entgegengefetzte Leidenfchaften hervorgebracht werden.

Gewiffe Uebel haben zuweilen diefelbige Wirkung, dafs fie Furcht hervorbringen, als die möglichen oder unmöglichen. So zittert ein Menfch, der in einem feften wohlverwahrten Gefängniffe, ohne die mindefte Hoffnung zu entkommen, fitzt, wenn er an die Folter denkt, zu der er verurtheilt ift. Diefes gefchieht nur, wenn das Uebel fürchterlich und erfchrecklich ift; in welchem Falle es die Seele immer mit Schauder verwirft, da es fich doch immer wieder in Gedanken aufdringt. Hier ift das Uebel gewifs und ausgemacht, aber die Seele kann nicht feft daran haften; und aus diefem Schwanken und Ungewiffen entfteht eine Leidenfchaft, die faft mit der Furcht einerlei ift.

Aber nicht nur alsdann, wenn das Gut oder Uebel feiner Exiftenz nach ungewifs ift, entfteht Furcht oder Hoffnung, fondern auch alsdann, wenn es feiner Art nach ungewifs ift. Setzet, es erzähle jemand, deffen Wahrhaftigkeit unverdächtig ift, einem andern, dafs einer feiner Söhne plötzlich erfchoffen ift, fo wird gewifs die Leidenfchaft, welche diefe Begebenheit verurfacht, fich nicht eher in blofse Traurigkeit verfetzen, als bis er ganz gewiffe Nachricht hat, welchen von feinen Söhnen er verlohren hat. Hier ift alfo ein gewiffes Uebel, aber die Art deffelben ift noch ungewifs. Folglich ift die Furcht, welche wir bei diefer Gelegenheit füh-

fühlen, ohne die geringſte Miſchung von Freude, und entſteht allein aus dem Schwanken der Phantaſie zwiſchen ihren Objekten. Und obgleich jede Seite dieſer Frage hier dieſelbige Leidenſchaft hervorbringen würde, ſo kann ſich dieſe Leidenſchaft doch nicht feſtſetzen, ſondern empfängt von der Einbildungskraft eine zitternde und unruhige Bewegung, die ſowohl ihrer Urſache als ihrer Empfindung nach, der Miſchung und dem Kampfe von Traurigkeit und Freude ähnlich iſt.

Aus dieſen Grundſätzen können wir eine Erſcheinung in den Leidenſchaften erklären, welche bei dem erſten Anblick ganz auſserordentlich zu ſeyn ſcheint, nemlich, daſs ſich auch Verwunderung in Furcht verwandeln kann, und daſs uns jedes Ding, das uns unerwartet kömmt, erſchreckt. Der gewöhnlichſte Schluſs hieraus iſt, daſs die menſchliche Natur im Allgemeinen kleinmüthig und furchtſam ſey; da wir bei der ſchnellen Erſcheinung eines Dinges unmittelbar ſchlieſsen, daſs es ein Uebel ſey, und ohne zu warten, bis wir ſeine Natur unterſuchen können, ob es gut oder böſe ſey, gleich anfangs mit Furcht erfüllt werden. Dieſes, ſage ich, iſt der gemeinſte und gewöhnlichſte Schluſs. Aber bei näherer Unterſuchung werden wir finden, daſs ſich dieſe Erſcheinung noch ganz anders erklären läſst. Das Plötzliche und Befremdende einer Erſcheinung erregt natürlicherweiſe eine Bewegung im Gemüthe, ſo wie jedes Ding, zu dem wir nicht vorbereitet und gewöhnt ſind. Dieſe Bewegung bringt

nun

nun wiederum fehr natürlich eine Neugierde oder Forfchbegierde hervor, welche, da fie wegen des ftarken und plötzlichen Eindrucks des Objekts heftig ift, unangenehm wird, und in ihrem Schwanken und in der Ungewifsheit der Empfindung der Furcht oder den aus Traurigkeit und Freude gemifchten Leidenfchaften ähnlich ift. Diefes Bild der Furcht verwandelt fich natürlicherweife in das Ding felbft, und giebt uns eine wirkliche Beforgnifs vor einem Uebel, da die Seele allemal ihre Urtheile mehr nach ihrer gegenwärtigen Lage, als nach der Natur ihrer Objekte formirt.

So ftehen alle Arten von Ungewifsheit mit der Furcht in einer ftarken Verknüpfung, wenn fie gleich durch die entgegengefetzten Seiten und Gefichtspunkte, die fie uns darftellen, keine entgegengefetzten Leidenfchaften erregen. Eine Perfon, die ihren Freund krank verlaffen hat, wird feinetwegen mehr Angft fühlen, als wenn fie gegenwärtig wäre, ob fie gleich vielleicht nicht nur nicht im Stande ift, ihm zu helfen, fondern auch eben fo wenig über den Ausgang feiner Krankheit urtheilen kann. Ob alfo gleich in diefem Falle das Hauptobjekt der Leidenfchaft, nemlich das Leben oder der Tod des Freundes, dem Menfchen gleich ungewifs ift, er mag gegenwärtig oder abwefend feyn; fo find doch taufend kleine Umftände von feines Freundes Lage und Zuftande, deren Erkenntnifs den Begriff feffelt, und jenen fchwankenden und ungewiffen Zuftand, der mit der Furcht fo nahe verwandt

ift,

ist, hindert. Die Ungewissheit ist wirklich in der einen Rücksicht so nahe mit Hoffnung als mit Furcht verbunden, denn sie macht auch einen wesentlichen Bestandtheil von der erstern Leidenschaft aus; aber der Grund, warum sie sich nicht auf diese Seite neigt, ist, weil die Ungewissheit allein unangenehm ist, und mit den Impressionen der unangenehmen Leidenschaften im Verhältnisse steht.

Unsre Ungewissheit über Kleinigkeiten, die eine Person betreffen, ist es also, was unsre Besorgnisse wegen ihres Todes oder Unglücks vergrösert. Horaz hat diese Erscheinung sehr gut bemerkt.

> Ut assidens implumibus pullis avis
> Serpentium allapsus timet
> Magis relictis; non ut adsit auxili
> Latura plus praesentibus.

Aber diesen Grundsatz der Verknüpfung der Furcht mit der Ungewissheit kann ich noch weiter brauchen, indem ich bemerke, dass ein Zweifel diese Leidenschaft selbst alsdann hervorbringt, wenn sich auch auf der einen Seite uns nichts, als was gut und begehrungswürdig ist, darstellt. Ein Mädchen geht bei ihrer Brautnacht voll Furcht und Angst zu Bette, ob sie gleich nichts als Vergnügen der höchsten Gattung, und das, was sie schon lange vorher gewünscht hat, erwartet. Die Neuheit und Grösse der Begebenheit, die Verworrenheit der Wünsche und Freuden bringen das Gemüth in eine solche Verlegenheit, dass es nicht weiss, bei welcher Leidenschaft es bleiben soll; woraus ein Hin- und Her-

flattern

flattern, eine gewiſſe Unſtätigkeit der Seele entſteht, und da nun dieſe in einem gewiſſen Grade unangenehm iſt, ſo artet ſie leicht in Furcht aus.

So finden wir alſo allemal, daſs alles, was ein Schwanken, eine Vermiſchung der Leidenſchaften mit einer Art von Unruhe verurſacht, jederzeit Furcht hervorbringt, oder wenigſtens eine Leidenſchaft, die ihr ſo ähnlich iſt, daſs ſie kaum von einander unterſchieden werden können.

Ich habe mich hier blos auf die Unterſuchung der Hoffnung und Furcht in ihrer einfachſten und natürlichſten Lage eingeſchränkt, ohne alle die Variationen zu erwägen, die ſie von der Miſchung der verſchiedenen Geſichtspunkte und Reflexionen erhalten. Schreck, Beſtürzung, Erſtaunen, Angſt, und andre Leidenſchaften dieſer Gattung, ſind blos verſchiedene Arten und Grade der Furcht. Man kann ſich leicht denken, wie eine verſchiedene Lage des Objekts oder eine verſchiedene Wendung der Gedanken, ſelbſt eine Empfindung einer Leidenſchaft ändern kann; und hieraus kann man ſich alle beſondere Unterabtheilungen nicht nur der Furcht, ſondern auch der übrigen Leidenſchaften erklären. Die Liebe kann ſich in der Geſtalt der Zärtlichkeit, Freundſchaft, Vertraulichkeit, Achtung, Wohlwollen, und in verſchiedenen andern Modifikationen zeigen; welches alles im Grunde dieſelbigen Leidenſchaften ſind, und von denſelben Urſachen entſtehen, obgleich mit einiger Abänderung, wovon aber nicht nöthig iſt,

eine

eine besondere Erklärung zu geben. Aus diesem Grunde habe ich mich bei allen nur auf die Hauptleidenschaft eingeschränkt.

Eben dieser Vorsatz, die Weitschweifigkeit zu vermeiden, ist auch der Grund, weshalb ich mich nicht auf eine genauere Untersuchung über den Willen und die direkten Leidenschaften der Thiere einlasse; denn es ist nichts einleuchtender, als dass sie von derselben Natur sind, und durch dieselben Ursachen, wie bei den Menschen erweckt werden. Ich überlasse dieses dem eignen Nachdenken des Lesers; und fodere ihn zu gleicher Zeit auf zu erwägen, welch einen grossen Zuwachs an Gewissheit dieses dem gegenwärtigen Systeme giebt.

Zehnter Abschnitt.

Von der Wissbegierde oder der Liebe zur Wahrheit.

Aber ich glaube, man kann uns einer grossen Nachlässigkeit beschuldigen, dass wir so manche Theile der menschlichen Seele durchgegangen und so viele Leidenschaften untersucht haben, ohne jene Liebe zur Wahrheit in Erwägung zu ziehen, welche die erste Quelle aller unsrer Untersuchungen war. Es wird also unsre Pflicht seyn, dieser Leidenschaft, ehe wir diese Materie verlassen, noch einige Betrachtungen zu schenken und ihren Ursprung in der menschlichen Natur zu erforschen. Es ist dieses eine Leiden-

denſchaft von ſo beſonderer Art, daſs es unmöglich gewesen ſeyn würde, ſie ohne Gefahr der Dunkelheit und Undeutlichkeit, unter den bisherigen Kapiteln abzuhandeln.

Die Wahrheit iſt zwiefach, und beſteht entweder in der Entdeckung der Eigenſchaften der Begriffe als ſolche betrachtet, oder in der Uebereinſtimmung unſrer Begriffe von den Objekten mit den wirklichen Dingen ſelbſt. Es iſt ausgemacht, daſs die erſte Art der Wahrheit nicht blos als Wahrheit begehrt wird, und daſs es nicht allein die Richtigkeit der Schlüſſe iſt, welche uns Vergnügen macht. Denn dieſe Schlüſſe ſind eben ſo richtig, wenn wir die Gleichheit zweier Körper durch ein empiriſches Ausmeſſen erkennen, als wenn wir ſie durch eine mathematiſche Demonſtration erlernen; und obgleich in dem einen Falle der Beweis demonſtrativiſch und in dem andern nur empiriſch iſt, ſo beruhigt ſich doch, im Allgemeinen zu reden, das Gemüth bei dem einen mit eben ſo vieler Ueberzeugung als bei dem andern. Und bei einer arithmetiſchen Operation, wo Wahrheit und Ueberzeugung von eben der Natur ſind, als bei der tiefſten algebraiſchen Aufgabe, iſt das Vergnügen ſehr klein, wenn es nicht gar in Unannehmlichkeit ausartet; welches ein ſehr deutlicher Beweis iſt, daſs das Vergnügen, welches wir bisweilen bei Entdeckung der Wahrheit empfinden, nicht von ihr, als Wahrheit herrührt, ſondern nur in ſo fern, als ſie gewiſſe Eigenſchaften an ſich hat.

Der erfte und beträchtlichfte Umftand, der erfordert wird die Wahrheit angenehm zu machen, ift das Genie und die Fähigkeit, welche erfodert wurde fie zu erfinden und zu entdecken. Was leicht und trivial ift, wird nie gefchätzt, und felbft das, was an fich fchwer ift, zu deffen Kenntnifs wir aber ohne Schwierigkeit und ohne Anftrengung des Denkens und der Urtheilskraft gelangen, ift nur wenig geachtet. Wir folgen dem Mathematiker fehr gern in feinen Demonftrationen, aber bei einer Perfon, die uns blos von den Verhältniffen der Linien und Winkel unterrichten wollte, würden wir nur wenig Unterhaltung finden, ob wir gleich das gröfste Vertrauen zu feiner Urtheilskraft und Wahrhaftigkeit hätten. In diefem Falle brauchen wir blos Ohren, um die Wahrheit zu erlernen. Wir werden nie gezwungen unfre Aufmerkfamkeit anzuftrengen oder unfere Denkkraft zu zeigen; welches unter allen Uebungen der Seele das angenehmfte und reizendfte Gefchäft ift.

Aber obgleich die Kraftäufserung des Geiftes die hauptfächlichfte Quelle diefes Vergnügens ift, das wir von den Wiffenfchaften haben, fo ift fie doch nicht allein hinreichend, uns ein beträchtliches Vergnügen zu verfchaffen. Die Wahrheit, welche wir entdecken, mufs auch von einigem Belang feyn. Es ift nicht fchwer die algebraifchen Aufgaben ins Unendliche zu vervielfältigen, und in den Entdeckungen der Proportionen der Kegelfchnitte giebt es kein Ende;

de; aber wenig Mathematiker finden ein Vergnügen daran, ſich mit dergleichen Unterſuchungen abzugeben, ſondern ſie wenden ihr Nachdenken auf etwas Nützlicheres und Wichtigeres. Nun iſt die Frage, wie dieſe Nützlichkeit und Wichtigkeit auf uns wirkt? Die Schwierigkeit über dieſen Punkt entſteht daher, daſs viele Philoſophen über Unterſuchungen ſolcher Wahrheiten ihre Zeit zugebracht, ihre Geſundheit zerſtört und ihr Glück vernachläſſiget haben, die ſie für wichtig und nützlich für die Welt hielten, obgleich aus ihrem ganzen Benehmen und Betragen erhellet, daſs ſie nicht den geringſten Theil von Gemeingeiſt, und nicht die geringſte Beſorgniſs für das Intereſſe der Menſchheit hatten. Wären ſie überzeugt, daſs ihre Entdeckungen ſo ohne alle Folgen ſind, ſo würden ſie ihre ganze Luſt an ihren gelehrten Bemühungen verlieren, und dieſes würde erfolgen, wenn ihnen auch gleich die Folgen ganz gleichgültig wären; welches ein wahrer Widerſpruch zu ſeyn ſcheint.

Dieſen Widerſpruch zu heben, muſs man bedenken, daſs es gewiſſe Begierden und Neigungen giebt, die nicht weiter als die Einbildungskraft gehen, und mehr die ſchwachen Schatten und Bilder der Leidenſchaften, als die Leidenſchaften ſelber ſind. So denkt euch einen Mann, der die Feſtungswerke einer Stadt beſieht; ihre natürliche oder erlangte Stärke und Vortheile betrachtet; die Diſpoſition und Erfindung der Baſteyen, Wälle, Minen und der an-

andern Werke beobachtet; ſo iſt klar, daſs er nach dem Maaſse, als er alle dieſe Dinge vollkommen zur Erreichung ihrer Zwecke eingerichtet findet, auch ein angemeſſenes Vergnügen und Zufriedenheit empfinden wird. Da dieſes Vergnügen von dem Nutzen, nicht von der Form dieſer Objekte entſteht, ſo kann es nichts anders ſeyn, als eine Sympathie mit den Einwohnern, zu deren Sicherheit alle dieſe Kunſt angewendet iſt; ob es gleich möglich iſt, daſs dieſe Perſon, als ein Fremdling oder gar ein Feind, in ſeinem Herzen keine Zärtlichkeit gegen ſie empfindet, oder wohl gar einen Haſs gegen ſie unterhalten kann.

Man könnte mir in der That wohl einwerfen, daſs eine ſo entfernte Sympathie ein ſehr ſchlechter Grund für eine Leidenſchaft ſey, und daſs ſo viel Fleiſs und Geſchicklichkeit, als wir häufig bei den Philoſophen antreffen, nie einen ſo unbeträchtlichen Urſprung haben könne. Aber hier verweiſe ich auf das, was ich ſchon bemerkt habe, daſs das Vergnügen des Studierens hauptſächlich in der Thätigkeit der Seele und in der Uebung des Geiſtes und Verſtandes beſteht, die bei der Entdeckung und bei dem Faſſen der Wahrheit gebraucht wird. Wenn die Wichtigkeit der Wahrheit noch erfodert wird, das Vergnügen vollkommen zu machen, ſo iſt es nicht, um daraus einen beträchtlichen Zuwachs zu ſchöpfen, den ſie an ſich unſerm Genuſſe verſchaffte, ſondern nur, weil ſie gewiſſermaſsen erforderlich iſt, unſre

Auf-

Aufmerkfamkeit zu feffeln. Wenn wir nachläffig und unaufmerkfam find, fo hat diefelbige Handlung des Verftandes keinen Einflufs auf uns, und kann kein folches Vergnügen erzeugen, wie daraus entfteht, wenn wir in einer andern Gemüthsftimmung find.

Aber aufser der Thätigkeit des Gemüths, die immer der Hauptgrund des Vergnügens bleibt, wird doch auch noch ein gewiffermafsen glücklicher Erfolg in Erreichung des Endzwecks oder die Entdeckung derjenigen Wahrheit erfodert, welche wir prüfen. Hierüber will ich eine allgemeine Anmerkung machen, die bei vielen Gelegenheiten nützlich feyn kann, nemlich, fobald die Seele einen Zweck mit Leidenfchaft verfolgt; fo bekommen wir nach dem natürlichen Laufe der Leidenfchaften; obgleich diefe Leidenfchaft urfprünglich nicht von dem Zwecke, fondern blos von der Thätigkeit, womit man ihn verfolgt, entftanden ift; dennoch eine ftarke Leidenfchaft für den Zweck felbft, und jedes fehlgefchlagne Unternehmen, das uns in der Verfolgung deffelben begegnet, macht uns verdriefslich. Diefes kömmt von dem oben erwähnten Verhältniffe und der parallelen Richtung der Leidenfchaften.

Um diefes alles durch ein ähnliches Beifpiel zu erläutern, fo bemerke ich, dafs fich zwei Leidenfchaften nicht ähnlicher feyn können, fo grofs auch ihre Unähnlichkeit bei dem erften Anblicke fcheinen

mag,

mag, als die Leidenschaften zur Jagd und zur Philosophie. Es ist offenbar, daſs das Vergnügen der Jagd in der Thätigkeit der Seele und des Körpers besteht; in der Bewegung, der Aufmerksamkeit, der Schwierigkeit und der Ungewiſsheit. Eben so einleuchtend ist es, daſs diese Handlungen mit einem Begriffe der Nützlichkeit begleitet seyn müssen, wenn sie einige Wirkung auf uns haben sollen. Wenn ein Mann auch noch so reich und dabei noch so entfernt von allem Geize ist, so wird er doch immer etwas Nützliches erjagen wollen. Die Jagd der Rebhühner und Phasane macht ihm Vergnügen; Krähen und Elstern zu schiessen ist äusserst langweilig und verdrieſslich. Denn die erstern Thiere werden als brauchbar für den Tisch, die letztern aber als ganz unnütz betrachtet. Hier ist es offenbar, daſs der Nutzen oder die Wichtigkeit an sich keine wirkliche Leidenschaft verursacht; sondern daſs er nur erfodert wird, die Einbildungskraft zu beschäftigen; und dieselbe Person, welche sich aus einem zehnfach gröſsern Vortheile bei einem andern Dinge nichts macht, freuet sich unglaublich, wenn sie ein halb Dutzend Schnepfen oder Wasserhühner nach Hause bringt, nachdem sie verschiedene Stunden nach denselben gejagt hat. Um den Vergleich zwischen der Jagd und der Philosophie noch vollständiger zu machen, bemerken wir, daſs, obgleich in beiden Fällen der Zweck unsrer Handlung an sich verachtet werden mag, wir dennoch in der Hitze der Handlung ein solches Interesse für diesen Zweck erlangen, daſs wir

bei

bei jeder fehlgeschlagenen Unternehmung sehr verdrieſslich werden, und daſs es uns sehr schmerzt, wenn wir entweder unser Wild übersehen oder in unsern Schlüssen in einen Irrthum fallen.

Wollen wir eine andre Parallele für diese Leidenschaften haben, so können wir nur die Leidenschaft zum Spiel betrachten, welches uns aus eben den Gründen, als Jagd und Philosophie Vergnügen gewährt. Man hat es schon bemerkt, daſs das Vergnügen am Spiel nicht allein von dem Interesse herrührt; indem viele dieser Unterhaltung einen sichern Gewinnst aufopfern: Aber auch das Spiel allein gewährt dieses Vergnügen nicht; denn dieselbigen Personen haben kein Vergnügen, wenn sie um nichts spielen: es entsteht also aus beiden Ursachen zusammengenommen, obgleich jede allein keine Wirkung hat. Es ist hier, wie bei gewissen chymischen Versuchen, wo die Mischung zweier klarer und durchsichtiger Flüssigkeiten oft eine dritte Flüssigkeit erzeugt, die dunkel und farbicht ist.

Das Interesse, welches wir bei einem Spiel haben, macht unsre Aufmerksamkeit rege, ohne welche wir gar kein Vergnügen, weder in dieser noch einer andern Handlung haben können. Wenn unsre Aufmerksamkeit einmal rege ist, so erhöhen Schwierigkeit Abwechselung und schnelle Veränderungen des Glücks das Interesse noch mehr; und aus diesem Gemüthszustande entsteht unser Vergnügen. Das menschliche Leben

ben ift eine fo langweilige Scene, und die Menfchen befitzen im Allgemeinen genommen fo viel Indolenz, dafs alles, was fie vergnügt, wenn es auch gleich eine Leidenfchaft ift, die zugleich etwas Unangenehmes bei fich führt, ihnen im Ganzen doch eine fehr angenehme Empfindung gewährt. Und diefe angenehme Empfindung wird hier durch die Natur der Objekte vermehrt, welche, da fie ftark auf die Empfindung wirken und von geringem Umfange find, leicht Eingang finden und der Einbildungskraft angenehm find.

Diefelbige Theorie, aus welcher wir die Liebe zur Wahrheit in der Mathematik und Algeber erklärt haben, pafst auch auf die Moral, Politik, Phyfik und andre Wiffenfchaften, wo man nicht die abftrakten Verhältniffe der Begriffe, fondern ihre realen Verknüpfungen und Dafeyn betrachtet. Aber aufser jener Liebe zur Erkenntnifs, die fich in den Wiffenfchaften entwickelt, giebt es noch eine gewiffe Neugierde, welche der menfchlichen Natur eingepflanzt ift, eine Leidenfchaft, die aus einem ganz verfchiedenen Princip herrührt. Einige Leute haben eine unerfättliche Begierde, alle Umftände und Handlungen ihrer Nachbarn zu wiffen, obgleich ihr eigner Vortheil gar nicht damit verwickelt ift, und ihr Wiffen über diefen Punkt ganz und gar von andern abhängt; wobei alfo ihr Studieren und Nachdenken gar nichts zu thun hat. Lafst uns den Grund diefer Erfcheinung zu erforfchen fuchen.

Es

Es ist anderswo weitläuftig bewiesen worden, dass der Einfluss des Glaubens zu gleicher Zeit dient dem Begriffe in der Einbildung Leben und Festigkeit zu ertheilen, und alle Art von Zweifel oder Ungewissheit zu verhindern. Diese Umstände sind nun beide sehr zuträglich. Vermittelst der Lebhaftigkeit des Begriffs wird die Phantasie gereizt, und bringt, obgleich in einem geringern Grade eben das Vergnügen hervor, welches von einer gemässigten Leidenschaft entsteht. So wie nun die Lebhaftigkeit des Begriffs Vergnügen gewährt, so verhindert ihre Gewissheit die Unruhe, indem sie einen einzelnen Begriff im Gemüthe befestiget, und es verhindert, nicht in der Wahl der Objekte hin und her zu schwanken. Es ist eine Eigenschaft der menschlichen Natur, die bei vielen Gelegenheiten sichtbar ist, und der Seele und dem Körper gemeinschaftlich zukömmt, dass nemlich eine zu schnelle und heftige Veränderung uns unangenehm ist, und dass, obgleich einige Objekte an sich ganz gleichgültig sind, ihr Wechsel dennoch uns unruhig macht. Da nun die Natur des Zweiflens darinne besteht, dass sie immer eine Veränderung in unsern Gedanken verursacht, und uns schnell von einem Begriffe zum andern führt, so muss er nothwendig eine Gelegenheit zur Unlust geben. Diese Unlust findet hauptsächlich statt, wenn ein Vortheil, ein Verhältniss oder die Grösse und Neuheit einer Begebenheit uns interessirt. Denn nicht jede Begebenheit ist das Objekt unsrer Neugierde; auch sind es nicht blos solche, wo wir ein Interesse dabei finden

den, ſie zu wiſſen. Es iſt ſchon genug, wenn der Begriff uns mit ſolcher Stärke afficirt, und uns ſo nahe angeht, daſs er uns durch ſeine Unſtätigkeit und Unbeſtändigkeit eine Unruhe verurſacht. Ein Fremder, der erſt in eine Stadt kömmt, iſt ganz gleichgültig gegen die Stadtgeſchichten, und hat gar keine Begierde die Aventüren der Einwohner zu wiſſen; Wird er aber mit ihnen bekannter, hat er eine längere Zeit unter ihnen gelebt, ſo wird er eben ſo neugierig, wie die Eingebohrnen. Wenn wir eben die Geſchichte eines Volks leſen, ſo können wir ein ſehr heiſses Verlangen haben, einen Zweifel oder eine Schwierigkeit, die in derſelben vorkömmt, aufzuklären; aber ſobald die Begriffe dieſer Begebenheiten ihre Lebtigkeit verlieren und ihr erſter Eindruck verſchwindet, ſo verliert ſich auch die groſse Begierde zu ſolchen Unterſuchungen.

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von

Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle,

Dritter Band.
Ueber die Moral.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1792.

Durae ſemper virtutis amator,
Quaere quid eſt virtus, et poſce exemplar honeſti.

LUCAN.

SEINER

HERZOGLICHEN DURCHLAUCHT

DEM

ERBPRINZEN

VON AUGUSTENBURG

CHRISTIAN FRIEDRICH

EINEM

GELEHRTEN KENNER

UND THÄTIGEN BEFÖRDERER

DER PHILOSOPHIE

AUS

TIEFER EHRFURCHT

GEWIDMET

VON

DEM ÜBERSETZER.

Vorrede.

Es ist kein Zweifel, dass der praktische Inhalt der beiden letzteren Bände des Humischen Werks noch weit mehr Leser an sich ziehen wird, als die abstrakte und ihrer Natur nach grösstentheils trockene Theorie des Erkenntnissvermögens, welche im ersten Bande enthalten ist. Selbst der gemeine Verstand entdeckt in diesem gar zu leicht, dass er durch eine kontinuirliche Reihe von Vernünfteleien geführt wird; er ermüdet in den Irrgängen, und überläfst sich lieber einem Führer, der ihn, soll-

ſollte es auch auf Schleichwegen ſeyn, zu dem gewünſchten Ziele bringt. Aber auch dem gelehrten Verſtande behagt es ſelten, alle Anfälle eines ſo argen Skeptikers auszuhalten. Die Stöſse, die er empfängt, ſind oft zu hart, als daſs er ein Vergnügen daran finden ſollte, ihnen freiwillig entgegen zu gehen. Gelehrte verſtummen nicht gern vor Einwürfen, und wenn ſie auch durch geläufigen Widerſpruch ihre Verlegenheit zu verbergen ſuchen; ſo überzeugt ſie doch ihr Gewiſſen allzuoft von der Unzulänglichkeit ihrer Gründe. Eine Empfindung, welche der gewöhnliche Schlag von Menſchen gern vermeidet. Faſt nur den kann die Lektüre jenes erſten Bandes durchgängig amüſiren, der entweder Schadenfreude genug hat ſich an der Verle-

gen-

genheit eingebildeter Weiſen zu weiden, oder der ſich ſtark genug fühlt, alle Theile des Humiſchen Gebäudes zu zerſtören und die Erwartungen der Vernunft gegen alle ſeine Angriffe auf das vollkommenſte zu rechtfertigen.

Die Humiſche Theorie des Begehrungsvermögens ſcheint dagegen weit plauſibler. Hier ſind nicht nur die allgemein intereſſanteſten Erſcheinungen der menſchlichen Natur auf eine leichte und angenehme Weiſe erklärt; ſondern die Erklärungsart ſtimmt auch mit den Meinungen mehrerer ſehr beliebter philoſophiſchen Schriftſteller überein. Die Erfahrung ſcheint alles, was behauptet wird, auf das vollkommenſte zu beſtätigen, und die Vernunft freuet ſich von vielen Erſcheinungen Gründe zu

ſin-

finden, nach denen sie sich lange umsonst umgesehen hat.

Allein so reich auch dieses Werk an richtigen psychologischen Beobachtungen und interessanten Erfahrungen ist; so vortrefflich auch sehr viele Erscheinungen erklärt sind; so viel Scharfsinn man in der Auffindung und Darstellung der Gesetze antrifft; so wenig hält doch die darinn aufgestellte Theorie des Willens und der Sittlichkeit die Prüfung der Vernunft aus. Hume bleibt auch hier seinen skeptischen Grundsätzen treu, indem er der Vernunft alle Fähigkeit über Moralität zu urtheilen oder sie gar zu erzeugen abspricht, und selbige ganz den Sinnen und der Einbildungskraft zueignet. Im ersten Theile sahen wir unsern Philoso-

losophen oft inne halten und über seine eignen Ausschweifungen erstaunen; der gemeine Verstand schien ihn oft in seinen eignen Urtheilen wankend zu machen. In den praktischen Behauptungen der letzteren Bände findet sich dagegen keine Spur von einem solchen Misstrauen. Muthigen und sichern Schritts geht er darauf los, alle Selbstthätigkeit der Vernunft zu vernichten, und findet um so weniger Bedenklichkeiten dabey, alle ihre Wirkungen von den Sinnen herzuleiten, da viele seiner berühmten Zeitgenossen mit ihm auf gleiche Entdeckungen gestossen waren.

Das Falsche eines solchen praktischen Systems ist um so blendender und verführerischer für den Verstand, da es mit so vielen wahren Sätzen und

richtigen Beobachtungen durchwebt iſt. Der Beifall, welchen die Wahrheit erzwingt, geht ohne Bedenken zu der Falſchheit über, die fein und künſtlich mit ihr verkettet iſt. Das Humiſche Syſtem der Sittenlehre gleicht einem Lande, das unüberwindliche Feſtungen hat, die es aber nicht ſchützen können. Wer das Reich durch die feſten Plätze zu erobern gedenkt, zieht den Krieg ohne allen Gewinn in eine ewige Länge. Der Erfahrnere aber bezwingt das Land, und die feſten Städte folgen ſeinen Siegen von ſelbſt. Die Beobachtungen über die Natur des menſchlichen Begehrungsvermögens ſind in Hume's Werke gröſstentheils vortrefflich und wahr, und wer dieſe anzutaſten gedächte, würde wenig ausrichten. Aber ſobald er

ſeine

ſeine phyſiſche Methode auch auf die Moralität anwendet, und das Moraliſche phyſiſchen Geſetzen unterwirft, ſo verſchwindet die Wahrheit ſeines Raiſonnements augenblicklich, und nur die vorhergegangenen bündigen Schlüſſe erhalten den Schein der Wahrheit bey den darauf folgenden Trugſchlüſſen. Man hat in der That nur Eins darzuthun, um den Schein zu entdecken, und dieſes Eine beſteht darinne, daſs man zeigt, es ſey unmöglich die ſittlichen Principien auf empiriſchem Wege zu finden, indem die p ſ y c h o l o g i ſ c h e n *Geſetze, welche dadurch erkannt werden, daſs ihnen die Erfahrung durchgängig gemäſs iſt, von den* m o r a l i ſ c h e n, *denen die Erfahrung, d. i. das, was geſchieht, ſehr häufig widerſpricht,* w e ſ e n t l i c h *ver-*

schieden sind, und daher eine der Art nach ganz verschiedene Untersuchung erfodern. Hierdurch allein muss es sich schon offenbaren, dass die wahren und schönen psychologischen Beobachtungen, in so fern sie Gründe der Sittenlehre abgeben, oder die Natur der Sittlichkeit erklären sollen, lauter Blendwerk hervorbringen müssen, indem ein solcher Zusammenhang zwischen dem physischen Begehrungsvermögen und der Moralität gar nicht möglich ist, und die Kräfte des erstern für sich allein gar nicht hinreichen die letztere hervorzubringen. Aber noch deutlicher wird es sich zeigen, dass die Moralität gar nicht nach Erfahrungsgesetzen beurtheilt werden könne, wenn man die wahre Theorie der Sittlichkeit der Humischen so

ge-

genannten Sittenlehre in facto entgegengestellt, und die Verirrungen des englischen Philosophen zugleich mit positiver Einsicht vertauschen läſst. Auf solche Weise wird man zugleich die Ursachen desto deutlicher angeben können, welche Humen auf diesen Weg trieben; und wenn diese Auseinandersetzung gehörig ausfällt: so läſst sich hoffen, daſs durch die genauere Einsicht des philosophischen Systems Eines Mannes zugleich auch unsre Erkenntniſs des menschlichen Verstandes überhaupt erweitert werden wird. Denn auf je mannichfaltigeren Wegen wir denselben beobachten, desto vertrauter wird unsere Bekanntschaft mit ihm.

Dieses sind die Grundsätze, nach welchen der Uebersetzer Hume's praktische Philosophie zu prü-

ſen gedenkt. Da die Materien, welche in beiden Bänden abgehandelt ſind, genau zuſammenhängen und als ein Ganzes beurtheilt werden müſſen; ſo wollte er lieber den Text erſt vollſtändig liefern und ſeine kritiſchen Verſuche über die beiden letztern Theile in einem beſondern Bande folgen laſſen. Da überdem in den Eſſays einige neuere Abhandlungen ſich finden, die, ob ſie ſchon nicht unmittelbar zum Syſtem gehören, doch von ungemein intereſſantem Inhalte ſind, und mit den bisher verhandelten Materien in ſehr naher Verbindung ſtehen; ſo werden dieſe mit meinen Verſuchen noch einen ebenmäſsigen Band ausmachen.

Halle den 14. Januar 1792.

Inhalt.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Drittes Buch.

Von der Moral.

Erster Theil.

Von Tugend und Laster überhaupt.

Erster Abschnitt. Der moralische Unterschied rührt nicht von der Vernunft her Seite 1

Zweiter Abschnitt. Der moralische Unterschied rührt von einem moralischen Sinne her 28

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erster Abschnitt. Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künstliche Tugend sey? 39

Zweiter Abschnitt. Von dem Ursprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums 52

Dritter Abschnitt. Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum bestimmt wird 83

Vierter Abschnitt. Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung 110

Fünfter Abschnitt. Von der Verbindlichkeit der Versprechungen 114

Sechster Abschnitt. *Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit* Seite 133

Siebenter Abschnitt. *Ueber den Ursprung der Regierung* 147

Achter Abschnitt. *Von der Quelle des bürgerlichen Gehorsams* 157

Neunter Abschnitt. *Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorsams* 176

Zehnter Abschnitt. *Von den Objekten des Gehorsams* 183

Elfter Abschnitt. *Von den Gesetzen der Völker* 207

Zwölfter Abschnitt. *Von der Keuschheit und Bescheidenheit* 212

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

Erster Abschnitt. *Von dem Ursprunge der natürlichen Tugenden und Laster* 220

Zweiter Abschnitt. *Von der Grösse der Seele* 251

Dritter Abschnitt. *Von der Güte und dem Wohlwollen* 269

Vierter Abschnitt. *Von den natürlichen Fähigkeiten* 277

Fünfter Abschnitt. *Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden* 291

Sechster Abschnitt. *Beschluss dieses Buchs* 297

Abhand-

Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Drittes Buch.
Ueber die Moral.

Erster Theil.
Von Tugend und Laster überhaupt.

Erster Abschnitt.
Der moralische Unterschied rührt nicht von der Vernunft her.

Alle abstrakte Untersuchungen führen die Unbequemlichkeiten bei sich, dass man einen Gegner zum Stillschweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und dass dasselbige starke Nachdenken erfodert wird, ihre Gültigkeit zu empfinden, als anfänglich nöthig war, sie zu erfinden. Wenn wir unser Zimmer verlassen, und in die Geschäffte des gemeinen Lebens übergehen, so scheinen die Schlüsse der Spekulation, wie Phantome der Nacht bei der Annäherung des Morgens zu verschwinden; und es ist

schwer selbst diejenige Ueberzeugung zu behalten, die man sich erst mit Mühe erworben hat. Dieses ist am deutlichsten bei einer langen Kette von Schlüssen zu sehen, wo wir die Gewisheit der ersten Sätze bis zu Ende behalten müssen und wo wir oft die geläufigsten Maximen sowohl der Philosophie als des gemeinen Lebens aus dem Gesichte verliehren. Indessen bin ich doch nicht ohne Hoffnung, dass das gegenwärtige philosophische System um so mehr eine Festigkeit erhalten wird, je weiter es fortrückt; und dass unsre Philosophie über die Moral dasjenige erst recht befestigen soll, was wir über den Verstand und die Leidenschaften gesagt haben. Die Moral ist ein Gegenstand, dessen Interesse über alles andere geht. Bei jeder Entscheidung über sie, ist, nach unsrer Meinung, die Ruhe der Gesellschaft mit im Spiele; und es ist einleuchtend genug, dass ein solches Interesse machen muss, dass unsre Spekulationen ein realeres und solideres Ansehen erhalten, als wenn sie Gegenstände betreffen, die uns gröſstentheils gleichgültig sind. Was uns stark afficirt, schliessen wir, kann niemals eine Schimäre seyn; und eine Frage, denken wir, wobei unsre Leidenschaft auf die eine oder die andere Art mit verwickelt ist, liegt in den Grenzen der menschlichen Fassungskraft: woran wir in andern Fällen dieser Art zu zweifeln geneigt sind. Ohne diesen Vortheil würde ich es nie unternommen haben, einen dritten Band voll solcher abstrakter Philosophie in einem Zeitalter zu schreiben, wo der gröſste Theil der Menschen nur zu seinem Vergnügen

lefen will, und wo alles verworfen wird, zu deffen Verftändnifs ein ungewöhnlicher Grad von Aufmerkfamkeit erfordert wird.

Es ift bemerkt worden, dafs dem Gemüthe niemals etwas anders gegenwärtig ift, als feine Vorftellungen, und dafs alle Handlungen des Sehens, Hörens, Urtheilens, Liebens, Haffens und Denkens unter diefer Benennung begriffen ift. Die Seele kann nie eine Handlung äufsern, die man nicht unter dem Namen der Vorftellung befaffen könnte, und folglich pafst diefer Ausdruck eben fowohl auf folche Urtheile, wodurch wir das moralifche Gute und Böfe unterfcheiden, fondern auch auf jede andere Wirkung der Seele. Einen Charakter loben, einen andern tadeln, find nur fo viele verfchiedene Vorftellungen.

Da nun die Vorftellungen in zwei Gattungen zerfallen, nemlich in Impreffionen und Begriffe, fo giebt diefe Unterfcheidung Gelegenheit zu einer Frage, mit welcher wir unfre gegenwärtige Unterfuchung über die Moral eröffnen wollen. Diefe ift: Ob der Unterfchied zwifchen Tugend und Lafter auf Begriffen oder Impreffionen beruht, und ob wir durch diefe oder jene das Lob- oder Tadelnswürdige einer Handlung beftimmen? Diefes wird alle weitfchweifige Erörterungen und Deklamationen unmittelbar abfchneiden und uns zu etwas Beftimmten und Entfcheidenden über die gegenwärtige Materie führen.

Diejenigen, welche fagen, dafs die Tugend nichts als eine Uebereinftimmung mit der Vernunft fey, dafs es gewiffe Realitäten und Negationen der Dinge gebe, die für jedes vernünftige Wefen, das fie betrachtet, diefelbigen wären; dafs die unveränderlichen Gefetze des Rechts und Unrechts nicht nur dem menfchlichen Wefen, fondern der Gottheit felbft Verbindlichkeit auflegen: Alle diefe Syfteme kommen in der Meinung überein, dafs die Moralität, gleich der Wahrheit blos durch Begriffe und deren Nebeneinanderftellung und Vergleichung unterfchieden wird. Um alfo über diefe Syfteme zu urtheilen, dürfen wir nur erwägen, ob es möglich fey, durch Vernunft allein das moralifche Gute von dem Böfen zu unterfcheiden, oder ob noch andre Principien hinzukommen müffen, um uns in den Stand zu fetzen, diefen Unterfchied zu machen.

Wenn die Moralität der Regel nach keinen Einflufs auf menfchliche Leidenfchaften und Handlungen hätte, fo wäre es vergeblich, dafs man fich fo viele Mühe giebt, fie einzuprägen; und es würde nichts unnützer feyn, als die Menge von Regeln und Vorfchriften, womit alle Moraliften fo reichlich verfehen find. Man theilt die Philofophie gewöhnlich in die fpekulative und praktifche Philofophie; und da die Moral immer unter der letztern begriffen wird, fo wird vorausgefetzt, dafs fie auf unfre Leidenfchaften und Handlungen einfliefse, und über die ftillen und unthätigen Urtheile des Verftandes hinausgehe. Und diefes beftätiget auch die gemeine

Erfahrung, indem ſie uns lehrt, daſs Menſchen oft durch ihre Pflicht regiert, von einigen Handlungen durch die Meinung, als ob ſie ungerecht wären, abgeſchreckt und zu andern durch die Vorſtellung ihrer Verbindlichkeit angetrieben werden.

Da alſo die Moral einen Einfluſs auf Handlungen und Leidenſchaften hat, ſo folgt, daſs ſie nicht von der Vernunft herrühren kann; und dieſes deshalb, weil, wie wir ſchon bewieſen haben, die Vernunft nie einen ſolchen Einfluſs haben kann. Moraliſche Vorſtellungen erwecken Leidenſchaften und befördern oder verhindern Handlungen. Die Vernunft für ſich ſelbſt aber iſt in dieſem Stücke ganz ohnmächtig. Die Regeln der Sittlichkeit können alſo unmöglich Schlüſſe unſrer Vernunft ſeyn.

Kein Menſch kann, glaube ich, die Richtigkeit dieſer Schluſsfolge leugnen; und es giebt auch keinen andern Weg ihr zu entgehen, als wenn man denjenigen Grundſatz leugnet, worauf ſie ſich gründet. So lange als eingeräumt wird, daſs die Vernunft keinen Einfluſs auf unſre Leidenſchaften und Handlungen haben kann, wird man vergeblich behaupten, daſs die Moralität nur durch Vernunftſchlüſſe entdeckt werden kann. Ein thätiges Princip kann ſich nie auf ein unthätiges gründen; und wenn die Vernunft für ſich ſelbſt unthätig iſt, ſo muſs ſie in allen ihren Geſtalten und Aeuſſerungen alſo bleiben, ſie mag ſich nun bei phyſiſchen oder moraliſchen Gegenſtänden äuſsern,

ſie

ſie mag die Kräfte der äuſsern Körper oder die Handlungen der vernünftigen Weſen betrachten.

Es würde ekelhaft ſeyn, alle die Gründe zu wiederholen, wodurch ich bewieſen habe *), daſs die Vernunft vollkommen träge iſt, und nie eine Handlung oder Leidenſchaft weder erzeugen noch hindern kann. Man wird ſich leicht an das erinnern, was über dieſen Gegenſtand geſagt worden iſt. Ich will bei dieſer Gelegenheit nur einen dieſer Gründe wieder anführen, und mich bemühen, denſelben noch bündiger und auf den gegenwärtigen Fall noch paſſender vorzutragen.

Die Vernunft iſt das Vermögen die Wahrheit und Falſchheit zu entdecken. Die Wahrheit oder Falſchheit beſteht aber in einer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung entweder mit den realen Verhältniſſen der Begriffe oder mit der realen Exiſtenz und dem wirklichen Dinge. Was alſo dieſer Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung gar nicht fähig iſt, kann auch weder wahr noch falſch, und folglich auch nie ein Objekt unſrer Vernunft ſeyn. Nun iſt offenbar, daſs unſre Leidenſchaften, unſer Wollen und unſre Handlungen einer ſolchen Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung nicht fähig ſind; weil ſie ſelbſt urſprüngliche Thatſachen und Realitäten ſind, die ihre Vollſtändigkeit in ſich ſelber haben und keine Beziehung auf andre Leidenſchaften, Willensthätigkeit und

*) S. Buch 2. Th. 3. Abſchn. 3.

und Handlungen in fich fchliefsen. Es ift alfo unmöglich, dafs fie für wahr oder falfch ausgegeben werden und der Vernunft zuwider feyn oder mit ihr übereinftimmen können.

Diefes Argument hat für unfern gegenwärtigen Zweck einen doppelten Vortheil. Denn es beweifet direkte, dafs die Handlungen ihren Werth nicht von der Uebereinftimmung mit der Vernunft erhalten, und dafs das Tadelnswürdige derfelben nicht von einem Widerfpruche in der Vernunft herrührt; und es beweifet diefelbe Wahrheit zugleich noch mehr indirekte, indem es uns zeigt, dafs die Vernunft, da fie nie unmittelbar eine Handlung weder durch ihren Widerfpruch hindern, noch durch ihren Beifall hervorbringen kann, nicht die Quelle des Moralifch-Guten und Böfen ift, als welche beide diefen Einflufs wirklich haben. Handlungen können lob- oder tadelnswerth, aber deshalb nicht vernünftig oder unvernünftig feyn. Lob- oder tadelnswerth ift alfo nicht mit vernünftig und unvernünftig einerlei. Das Verdienft und die Schuld der Handlungen widerfpricht oft unfern natürlichen Neigungen, und bisweilen fchränkt es diefelben ein. Die Vernunft aber hat keinen folchen Einflufs. Der moralifche Unterfchied kann alfo nicht aus der Vernunft entfpringen. Die Vernunft ift ohne alle Thätigkeit, und kann alfo nie die Quelle eines fo thätigen Princips feyn, als das Gewiffen oder ein moralifcher Sinn ift.

Aber

Aber vielleicht könnte man ſagen, daſs, obſchon nicht der Wille oder die Handlung der Vernunft unmittelbar widerſprechen kann, wir dennoch in einigen Stücken, welche die Handlung begleiten, d. i. in ihren Urſachen oder Wirkungen einen ſolchen Widerſpruch finden können. Die Handlung kann ein Urtheil verurſachen, oder kann indirekte durch ein Urtheil verurſacht werden, wenn das Urtheil mit der Leidenſchaft zuſammenwirkt; und durch einen Miſsbrauch der Sprache, den die Philoſophie nicht billigen kann, wird derſelbige Widerſtand der Handlung beigelegt. In wie weit dieſe Wahrheit oder Falſchheit die Quelle der Moralität ſeyn kann, das wollen wir jetzt erwägen.

Es iſt bemerkt worden, daſs die Vernunft in einem ſtrengen und philoſophiſchen Sinne nur auf eine doppelte Art einen Einfluſs auf unſer Betragen haben kann: Entweder wenn ſie uns von dem Daſeyn eines Dinges unterrichtet, das ein eigenthümliches Objekt von ihr iſt, und dadurch eine Leidenſchaft erweckt; oder wenn ſie die Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen entdeckt, ſo daſs ſie uns Gelegenheit giebt eine Leidenſchaft zu zeigen. Dieſes ſind die einzigen Arten von Urtheilen, welche unſre Handlungen begleiten, oder von denen man einigermaſsen ſagen kann, daſs ſie ſie hervorbringen; und man muſs geſtehen, daſs dieſe Urtheile oft falſch und irrig ſeyn mögen. Eine Perſon kann in Leidenſchaft gerathen, wenn ſie nur glaubt, daſs in einem Objekte Luſt oder Unluſt liege, das

an fich gar keine Fähigkeit hat dergleichen Empfindungen hervorzubringen, oder welches wohl gar das Gegentheil von dem hervorbringt, was man fich einbildet. Ein Menfch kann alfo falfche Mittel wählen feinen Zweck zu erreichen, und kann durch eine folche thörichte Aufführung, die Ausführung eines Vorhabens, anftatt fie zu befchleunigen, vielmehr verhindern. Man kann hier fagen, dafs die falfchen Urtheile auf die Leidenfchaften und Handlungen, welche mit ihnen verknüpft find, einfliefsen, und dafs fie fie, wenn man figürlich und uneigentlich reden will, unvernünftig machen. Aber alles diefes zugegeben, ift doch leicht zu bemerken, dafs diefe Irrthümer fo wenig die Quelle aller Unmoralität feyn können, dafs fie gewöhnlich unfchuldig find, und derjenigen Perfon, die fo unglücklih ift, in dergleichen zu verfallen, gar keine Schuld zuziehen. Sie erftrecken fich nicht weiter, als dafs fie eine irrige That (errorem facti) hervorbringen, welche nach den Moraliften im Allgemeinen nicht lafterhaft ift, da fie gar nicht von der Willkühr abhängt. Ich bin mehr zu beklagen als zu tadeln, wenn ich mich in Anfehung des Einfluffes der Objekte auf mein Wohl und Weh irre, oder wenn ich nicht die rechten Mittel treffe meine Neigungen zu befriedigen. Kein Menfch kann dergleichen Irrthümer als Fehler meines moralifchen Charakters anfehen. Eine Frucht zum Beifpiel, die an fich unangenehm ift, erfcheint mir in einer Entfernung, und durch einen Irrthum bilde ich mir ein, dafs fie angenehm und wohlfchmeckend

fey.

fey. Hier ift ein Irrthum. Ich erwähle gewiffe Mittel diefe Frucht zu erreichen, die mir nicht zu meinem Zwecke verhelfen. Diefes ift ein zweiter Irrthum; nun ift es nicht möglich, dafs noch ein dritter fich in unfre Schlüffe, welche die Handlungen betreffen, einmifchen könnte. Ich frage nun, ob ein Menfch in diefer Lage, der fich diefer zwei Irrthümer fchuldig gemacht hat, fo unvermeidlich fie immer gewefen feyn mögen, als ein Lafterhafter und Verbrecher anzufehen ift? Oder ob man fich wohl einbilden kann, dafs dergleichen Irrthümer die Quelle aller Unmoralität find?

Und hier ift der rechte Ort zu bemerken, dafs der moralifche Unterfchied, wenn er auf der Wahrheit oder Falfchheit von dergleichen Urtheilen beruhete, allemal da ftatt haben müfste, wo wir dergleichen Urtheile fällen; und es würde kein Unterfchied feyn, ob die Frage einen Apfel oder ein Königreich beträfe, oder ob der Irrthum vermeidlich oder unvermeidlich wäre. Denn da das Wefen der Moralität nach diefer Vorausfetzung in einer Uebereinftimmung oder Nichtübereinftimmung mit der Vernunft beruhet, fo find die übrigen Umftände gänzlich willkührlich, und können einer Handlung den Charakter der Tugend oder des Lafters weder geben noch nehmen. Wozu noch kömmt, dafs da diefe Uebereinftimmung oder Nichtübereinftimmung keine Grade zuläfst, alle Tugenden und Lafter vollkommen gleich feyn würden.

Sollte

Sollte man einwenden, dafs, obgleich ein Irrthum in Anfehung der That nicht lafterhaft wäre, dennoch ein Irrthum in Anfehung des Rechts es oft fey; und dafs diefes die Quelle aller Unmoralität feyn könne; fo würde ich erwiedern, dafs ein folcher Irrthum ganz unmöglich die urfprüngliche Quelle der Unmoralität feyn kann, weil er ein wirkliches Recht und Unrecht fchon vorausfetzt; d. h. einen reellen Unterfchied in moralifchen Dingen, der unabhängig von diefen Urtheilen ift. Ein Irrthum in Anfehung des Rechts kann daher wohl eine Art von unmoralifcher Handlung werden; aber fie ift felbft nur abgeleitet und ift auf eine andre gegründet, die ihr vorhergeht.

Was diejenigen Urtheile anbetrifft, welche die Wirkungen unfrer Handlungen find, und welche, wenn fie falfch find, Gelegenheit geben die Handlungen für der Wahrheit und der Vernunft entgegen zu halten; fo bemerken wir, dafs unfre Handlungen niemals weder ein wahres noch ein falfches Urtheil in uns verurfachen, und dafs fie nur auf Andere einen folchen Einflufs haben. Es ift gewifs, dafs eine Handlung bei vielen Gelegenheiten, falfche Schlüffe bei Andern erwecken kann; und dafs eine Perfon, die durch ein Fenfter ein zärtliches Betragen von mir mit meines Nachbars Frau fieht, fo einfältig feyn kann fich einzubilden, es fey ganz gewifs meine eigne Frau. In diefer Rückficht ift meine Handlung einer Lüge oder Falfchheit ähnlich; jedoch mit dem wefentlichen Unterfchiede, dafs ich die Handlung nicht

nicht mit der Abſicht begehe, ein falſches Urtheil in dem Andern zu verurſachen, ſondern blos meine Luſt und meine Leidenſchaft zu befriedigen. Demohnerachtet verurſacht ſie zufälligerweiſe einen Irrthum und ein falſches Urtheil, und die Falſchheit ihrer Wirkungen kann, nach einer ſeltſamen figürlichen Art zu reden, der Handlung ſelbſt beigelegt werden. Aber ich kann doch keinen Vorwand für die Vernunft ſehen, um zu behaupten, daſs die Neigung, einen ſolchen Irrthum zu verurſachen, der erſte Grund oder die urſprüngliche Quelle aller Unmoralität ſeyn ſollte *).

So

*) Man ſollte meinen, es ſey ganz überflüſſig, dieſes zu beweiſen, wenn nicht ein neuerer Schriftſteller, der das gute Glück gehabt hat ſich einiges Anſehen zu erwerben, in allem Ernſt behauptet hätte, daſs eine ſolche Falſchheit der Grund aller Schuld und aller moraliſchen Häſslichkeit ſey. Um die Falſchheit dieſer Hypotheſe zu entdecken, dürfen wir nur erwägen, daſs ein falſcher Schluſs aus einer Handlung gezogen wird, blos vermittelſt einer Dunkelheit der natürlichen Principien, welche macht, daſs eine Urſache insgeheim in ihren Wirkungen durch entgegengeſetzte Urſachen unterbrochen wird, und welche die Verknüpfung zwiſchen zwey Objekten ungewiſs und veränderlich macht. Da nun eine ähnliche Ungewiſsheit und Veränderlichkeit der Urſachen ſelbſt bey phyſiſchen Objekten ſtatt findet, und einen ähnlichen Irrthum in unſerm Urtheile hervorbringt, ſo müſste folgen, wenn jene Geſchicklichkeit, einen Irrthum zu erzeugen, das Weſen des

La-

So iſt es alſo nach allen dieſen Betrachtungen unmöglich, daſs der moraliſche Unterſchied des Guten und Böſen durch Vernunft gemacht werden ſoll; weil dieſer Unterſchied einen Einfluſs auf unſre Handlungen haben muſs, deſſen die Vernunft allein gar nicht fähig iſt. Vernunft und Urtheilskraft können zwar die Mittelurſachen einer Handlung ſeyn, indem ſie eine Leidenſchaft in Bewegung bringen oder ihr eine Richtung ertheilen: Aber dann behauptet man nicht, daſs ein Urtheil dieſer Art ſeiner Wahrheit oder Falſchheit nach mit Tugend oder Laſter verknüpft ſey. Und was die Urtheile anbetrifft,

Laſters und der Unmoralität wäre, daſs auch lebloſe Dinge laſterhaft und unmoraliſch ſeyn könnten.

Umſonſt verläſst man ſich darauf, daſs lebloſe Dinge ohne Freiheit und Wahl handeln. Denn da Freiheit und Wahl nicht nothwendig ſind, zu machen, daſs eine Handlung einen irrigen Schluſs in uns hervorbringt, ſo können ſie in keiner Rückſicht weſentlich zur Moralität gehören; und ich kann nicht leicht begreiſen, wie ſie nach dieſem Syſtem dafür angeſehen werden können. Wenn das Beſtreben, einen Irrthum zu verurſachen, der Urſprung der Unmoralität iſt, ſo wird auch dieſes Beſtreben und die Unmoralität in jedem Falle unzertrennlich ſeyn.

Nehmt bey dem vorigen Falle an, daſs ich bey den Freiheiten, die ich mir bey meines Nachbars Frau nahm, die Vorſicht gebraucht hätte, das Fenſter zuzumachen, ſo würde ich keiner Unmoralität ſchuldig geweſen ſeyn; und zwar blos deswegen, weil meine Handlung, weil ſie ganz verborgen war, gar

trifft, welche durch unſre Urtheile verurſacht werden, ſo können ſie noch weit weniger den Handlungen

gar keine Veranlaſſung zu einem falſchen Urtheile geben konnte.

Aus demſelben Grunde wäre ein Dieb, der auf einer Leiter ins Fenſter ſteigt und ſtielt und dabey alle erſinnliche Vorſicht gebraucht, keinen Lärm zu machen, in keiner Rückſicht ein Verbrecher. Denn entweder er will nicht ertappt werden oder wenn er entdeckt wird, ſo kann er doch unmöglich einen Irrthum verurſachen, weil ihn, bey dieſen Umſtänden, niemand für etwas anders halten kann, als was er wirklich iſt.

Es iſt bekannt, daſs die Schielenden ſehr leicht bey Andern Irrthümer veranlaſſen, und daſs wir uns leicht einbilden, ſie grüſsen oder reden die eine Perſon an, da ſie doch eine ganz andre meinen. Sind ſie nun wohl um deswillen unmoraliſch?

Auſſerdem iſt leicht zu ſehen, daſs in allen dieſen Schlüſſen ein offenbarer Zirkel iſt. Ein Menſch, der eines Andern Güter in Beſitz nimmt, und ſie als ſeine eignen gebraucht, erklärt ſie auf eine gewiſſe Art für ſeine eignen; und dieſe Falſchheit iſt die Quelle der Unmoralität der Ungerechtigkeit. Aber weiſs man wohl, was Eigenthum oder Recht oder Verbindlichkeit iſt, wenn man nicht ſchon einen Begriff von Moralität hat?

Ein Menſch, der gegen ſeinen Wohlthäter undankbar iſt, giebt gewiſſermaſsen zu verſtehen, daſs er nie einige Wohlthaten von ihm empfing. Aber wie? iſt er deswegen undankbar, weil es ſeine Pflicht iſt, dankbar zu ſeyn? Aber dieſes ſetzt offenbar eine vorhergehende Regel der Pflicht und der

gen ſolche moraliſche Eigenſchaften geben, welche ihre Urſachen ſind.

Aber

der Moralität zum voraus. Oder iſt er es, weil die menſchliche Natur überhaupt zur Dankbarkeit geneigt iſt, und ſollen wir daraus ſchlieſsen, daſs ein Menſch, der jemanden Kränkungen zufügt, von der Perſon, welche er kränkt, nie Wohlthaten empfangen hat? Aber die Liebe zur Dankbarkeit iſt nicht ſo allgemein in der menſchlichen Natur, daſs wir zu einem ſolchen Schluſſe berechtiget würden. Oder wenn es ſo wäre, iſt denn eine Ausnahme von der allgemeinen Regel in jedem Falle ein Verbrechen aus keinem andern Grunde, als weil es eine Ausnahme iſt?

Aber was ganz und gar hinreicht, dieſes wunderliche Syſtem in ſeiner Nichtigkeit darzuſtellen, iſt, daſs es uns immer in derſelben Schwierigkeit ſtecken läſst, wenn wir einen Grund angeben ſollen, weshalb die Wahrheit Tugend und die Falſchheit Laſter ſey, um das Verdienſt oder die Schuld einer andern Handlung zu erklären. Ich will zugeben, wenn ihr wollet, daſs alle Unmoralität von dieſer vorausgeſetzten Falſchheit in der Handlung herrührt, aber nur unter der Bedingung, daſs ihr mir einen vernünftigen Grund angebt, weswegen eine ſolche Falſchheit unmoraliſch iſt. Wenn ihr der Sache unpartheiiſch nachdenkt, ſo werdet ihr finden, daſs ihr euch noch in derſelben Schwierigkeit findet, als gleich im Anfange.

Dieſes letzte Argument iſt ſchlagend: weil dieſe Art der Wahrheit oder Falſchheit nie einen Einfluſs auf unſre Handlungen haben kann, wenn nicht ein offenbares Verdienſt oder Schuld mit ihr verknüpft

iſt.

Aber um mehr ins Detail zu gehen und zu zeigen, dafs dergleichen ewige und unveränderliche Realitäten und Negationen der Dinge nach einer gefunden Philofophie gar nicht vertheidiget werden können, wollen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Wenn das Denkvermögen und der Verftand allein im Stande wären, die Grenzen zwifchen Recht und Unrecht feftzufetzen, fo müfste der Charakter der Tugend und des Lafters entweder in einigen Verhältniffen der Dinge liegen, oder er müfste ein Faktum, ein gefchehenes Ding, eine Begebenheit feyn, die durch unfre Schlüffe entdeckt würde. Diefe Folge ift evident. Denn da fich die Operationen des Verftandes in zwei Arten zertheilen, nemlich Begriffe zu vergleichen, und von dem Dafeyn der einen Begebenheit auf ein anderes wirkliches Faktum zu fchliefsen; fo müfste die Tugend, wenn fie durch den Verftand entdeckt werden follte, ein Objekt der einen oder der andern diefer Operationen feyn; denn es giebt gar keine dritte Handlung des Verftandes, wodurch fie noch entdeckt werden könnte. Gewiffe Philofophen haben die Meinung, als ob die Moralität der Demonftration fähig wäre, fehr eifrig fortgepflanzt; und obgleich niemand in diefen Demon-

ift. Denn wer denkt je daran, deswegen eine Handlung zu begehen, weil Andre vielleicht falfche Folgen daraus ziehen können? Oder wer that je etwas in der Abficht, dafs er zu wahren Schlüffen möchte Anlafs geben?

monſtrationen nur um einen Schritt weiter gekommen iſt; ſo hat man es doch immer als ausgemacht angenommen, daſs dieſe Wiſſenſchaft zu einer eben ſo groſsen Gewiſsheit gebracht werden könne, als Geometrie und Algeber. Nach dieſer Vorausſetzung müſste Tugend und Laſter in gewiſſen Verhältniſſen beſtehen, weil ganz allgemein zugeſtanden wird, daſs Thatſachen keiner Demonſtration fähig ſind. Laſst uns alſo bei der Prüfung dieſer Hypotheſe anfangen und uns bemühen diejenigen Eigenſchaften, wo möglich, zu beſtimmen, welche ſo lange die Objekte unſrer fruchtloſen Unterſuchungen geweſen ſind. Gebt die Verhältniſſe ganz genau und deutlich an, welche die Moralität oder die Verbindlichkeit ausmachen, damit wir erkennen mögen, worinn ſie beſtehen, und nach welchen Geſetzen wir über dieſelben urtheilen ſollen.

Wenn ihr behauptet, daſs Tugend und Laſter in Verhältniſſen beſtehen, die der Gewiſsheit und der Demonſtration fähig ſind, ſo müſst ihr euch auf diejenigen vier Verhältniſſe einſchränken, welche allein dieſen Grad der Evidenz zulaſſen; und in dieſem Falle verwickelt ihr euch in Ungereimtheiten, aus welchen ihr nie im Stande ſeyd wieder herauszukommen. Denn da ihr alsdann ſagt, daſs das Weſen der Moralität in den Verhältniſſen liegt, und da keines dieſer Verhältniſſe iſt, welches nicht auch nicht nur auf unvernünftige, ſondern auch auf lebloſe Dinge angewendet werden könnte; ſo folgt, daſs ſelbſt dergleichen Objekte des Verdienſtes oder der Schuld

Schuld fähig feyn müffen. Aehnlichkeit, Widerftreit, Grade der Qualitäten und Proportionen in der Gröfse und Zahl; alle diefe Verhältniffe kommen eben fo eigenthümlich der Materie zu, als unfern Handlungen Leidenfchaften und Willensthätigkeiten. Es ift alfo ganz gewifs, dafs weder die Moralität in einem diefer Verhältniffe, noch die Empfindung davon in der Entdeckung derfelben liegen kann *).

Sollte man behaupten, dafs der Sinn für die Moralität in der Entdeckung eines gewiffen Verhältniffes befteht, das von jenen verfchieden ift, und dafs unfre Aufzählung nicht vollftändig wäre, wenn wir alle einer Demonftration fähige Verhältniffe unter jenen vier Haupttiteln begreifen wollten; fo weifs ich hierauf nichts zu erwiedern, bis jemand fo gut ift

*) Als einen Beweis, wie verworren unfre Art, über diefen Gegenftand zu denken, gemeiniglich ift, bemerken wir, dafs diejenigen, welche behaupten, dafs die Moralität fich demonftriren läfst, nicht fagen, dafs fie in den Verhältniffen liege, und dafs die Verhältniffe durch Vernunft unterfchieden werden können. Sie fagen nur, dafs die Vernunft eine folche Handlung in folchen Verhältniffen als tugendhaft und eine andre als lafterhaft entdecken kann. Es fcheint, dafs fie es für hinreichend halten, wenn fie nur das Wort Verhältnifs in den Satz bringen können, ohne fich darum zu bekümmern, ob es auch zu dem Zwecke diene oder nicht. Aber hier, denke ich, ift der Beweis offenbar. Die demon-

iſt und mir dieſes neue Verhältniſs nennt. Ein Syſtem zu widerlegen, das nie iſt auseinandergeſetzt worden, iſt unmöglich. Bei einer ſolchen Art, im Dunkeln zu fechten, verlieren ſich die Streiche in der Luft und werden oft dahin gerichtet, wo gar kein Feind exiſtirt.

Ich muſs mich alſo bei dieſer Gelegenheit damit begnügen, daſs ich jedem, der die Aufklärung dieſes Syſtems über ſich nehmen will, folgende zwei Bedingungen vorlege. Erſtlich da das moraliſch Gute und Böſe blos den Handlungen des Gemüths zukömmt, und aus unſrer Lage in Beziehung auf die äuſsern Objekte entſpringt, ſo müſſen die Verhätniſſe, von welchen jener moraliſche Unterſchied entſtehen ſoll, blos zwiſchen den innern Handlungen und den äuſsern Objekten angetroffen werden,

monſtrativiſche Vernunft entdeckt blos Verhältniſſe. Nun entdeckt aber, nach dieſer Hypotheſe eben die Vernunft, Tugend und Laſter. Dieſe moraliſchen Eigenſchaften müſſen alſo Verhältniſſe ſeyn. Wenn wir eine Handlung in einer gewiſſen Lage tadeln, ſo muſs das ganze aus der Handlung und der Lage zuſammengeſetzte Objekt gewiſſe Verhältniſſe bilden, aus welchen das Laſter beſteht. Auf eine andre Art kann dieſe Hypotheſe nicht verſtanden werden. Denn was entdeckt die Vernunft, wenn ſie ſagt, daſs eine Handlung laſterhaſt ſey? Entdeckt ſie ein Verhältniſs oder eine Begebenheit, ein Faktum? Dieſe Fragen ſind entſcheidend und können nicht zurückgewieſen werden.

und müffen weder auf die innern Handlungen paffen, wenn fie blos unter fich verglichen werden, noch auf die äufsern Objekte, wenn fie andern äufsern Objekten entgegengefetzt werden. Denn da die Moralität mit gewiffen Verhältniffen verknüpft feyn foll, fo würde folgen, wenn diefe Verhältniffe den innern Handlungen für fich betrachtet zugehören könnten, dafs wir in uns felbft und unabhängig von unfrer Lage, gegen die Welt gewiffer Verbrechen fchuldig feyn könnten. Und wenn diefe moralifchen Verhältniffe auf äufsere Objekte angewandt werden könnten, fo würde auf eine ähnliche Weife folgen, dafs felbft leblofe Dinge der moralifchen Schönheit und Häfslichkeit fähig wären. Nun fcheint es fchwer fich einzubilden, dafs ein Verhältnifs zwifchen unfern Leidenfchaften, Neigungen und Handlungen, verglichen mit den äufsern Objekten, entdeckt werden könne, das nicht auch diefen Leidenfchaften und Neigungen oder diefen äufseren Objekten unter fich felbft verglichen zukommen könnte.

Aber noch fchwerer wird es feyn, die zweite Bedingung zu erfüllen, welche zur Rechtfertigung diefes Syftems erforderlich ift. Nach den Grundfätzen derer, welche einen abftrakten rationellen Unterfchied zwifchen dem Guten und Böfen und zwifchen einer natürlichen Gefchicklichkeit und Ungefchicklichkeit der Dinge behaupten, mufs man nicht nur annehmen, dafs diefe Verhältniffe, da fie ewig und unveränderlich find, immer diefelben find, wenn fie nur von irgend einem vernünftigen Wefen betrachtet

tet werden, sondern es müssen auch ihre Wirkungen allenthalben nothwendig dieselben seyn; und es folgt daraus, daſs sie keinen kleinern, ja wohl noch einen gröſsern Einfluſs bei der Direktion des Willens der Gottheit haben als bei der Regierung der vernünftigen und tugendhaften Wesen unserer Gattung. Diese zwei Stücke sind offenbar verschieden. Etwas anders ist die Tugend zu erkennen und etwas anders den Willen nach ihr zu bequemen. Um also zu beweisen, daſs der Maaſsstab des Rechts und Unrechts aus ewigen Gesetzen besteht, die für jedes vernünftige Wesen verbindlich sind, ist es nicht hinreichend die Verhältnisse zu zeigen, worauf sie sich gründen: Wir müssen auch noch die Verknüpfung zwischen dem Verhältnisse und dem Willen ausfindig machen, und müssen beweisen, daſs diese Verknüpfung so nothwendig ist, daſs sie in jedem wohlgeordneten Gemüthe statt finden und ihren Einfluſs zeigen muſs; obgleich der Unterschied zwischen diesen Gemüthern in anderer Rücksicht unermeſslich und unendlich seyn kann. Nun ist, auſserdem was ich schon bewiesen habe, daſs selbst in der menschlichen Natur niemals ein Verhältniſs allein eine Handlung hervorbringen kann; auſser diesem, sage ich, ist auch schon in der Abhandlung über den Verstand gezeigt worden, daſs es keine solche Verknüpfung der Ursache und Wirkung giebt, wie sie hier vorausgesetzt wird, welche auf eine andre Art als durch Erfahrung entdeckt werden könnte, und wovon man aus der bloſsen Anschauung der Objekte eine

eine vollkommne Gewissheit erlangen könnte. Alle Dinge in der Welt erscheinen an sich betrachtet, als gänzlich isolirt und unabhängig von einander. Wir lernen ihren Einfluss und ihre Verknüpfung blos durch Erfahrung kennen; und diesen Einfluss dürfen wir nie über die Grenzen der Erfahrung ausdehnen.

Bei so bewandten Umständen wird es unmöglich seyn, die erste Bedingung, die zu dem Systeme erfodert wird, das einen ewigen rationellen Maassstab des Rechts und Unrechts annimmt, zu erfüllen; weil es unmöglich ist, solche Verhältnisse aufzuweisen, worauf ein solcher Unterschied gegründet werden könnte: Und die zweite Bedingung zu erfüllen, ist eben so unmöglich, weil man nicht a priori beweisen kann, dass jene Verhältnisse, wenn sie auch reell existirten und wahrgenommen würden, auch allgemein nöthigend und verbindend seyn müssten.

Doch, um diesen allgemeinen Betrachtungen noch mehr Licht und Ueberzeugung zu verschaffen, so wollen wir sie durch einige einzelne Beispiele erläutern, in welchen der Charakter des moralischen Guten oder Bösen allgemein anerkannt wird. Unter allen Verbrechen, welche menschliche Geschöpfe zu begehen im Stande sind, ist die Undankbarkeit das abscheulichste und unnatürlichste, besonders wenn es gegen Eltern verübt wird in den dringendsten Fällen, wo es Wunden oder Tod betrifft. Dieses wird allgemein, sowohl von den Philosophen, als dem gemeinen Manne, zugestanden; unter den Philosophen

entfteht nur die Frage, ob die Schuld oder die moralifche Häfslichkeit diefer Handlung durch demonftrative Beweife entdeckt werden kann, oder ob fie durch einen innern Sinn, durch eine Art von Empfindung, welche die Reflexion über eine folche Handlung natürlicherweife verurfacht, gefühlt werden mufs. Diefe Frage wird bald gegen die erfte Meinung entfchieden werden, wenn wir diefelbigen Verhältniffe an andern Objekten darthun können, mit denen der Begriff von Schuld oder Unbilligkeit gar nicht verknüpft ift. Die Vernunft oder die Wiffenfchaft befteht blos in der Vergleichung der Begriffe und in der Entdeckung ihrer Verhältniffe; und wenn diefelbigen Verhältniffe verfchiedene Charaktere haben, fo mufs nothwendig folgen, dafs dergleichen Charaktere nicht blos durch Vernunft entdeckt worden find. Um alfo die Sache diefer Prüfung auszufetzen, fo lafst uns ein leblofes Ding wählen, wie eine Eiche oder einen Ulmbaum, und lafst uns annehmen, dafs etwas von feinem Saamen neben ihm hinfällt, das einen Spröfsling erzeugt, der nach und nach fo grofs wird, dafs er zuletzt feinen Mutterbaum überwächft und zerftört: fo frage ich, ob in diefem Falle irgend ein Verhältnifs fehlt, das fich bei einem Elternmorde oder bei dem Undanke entdecken läfst? Ift nicht der eine Baum die Urfache von dem Dafeyn des andern; und der letztere die Urfache von der Zerftörung des erftern, gerade fo, wie wenn ein Kind feinen Vater oder feine Mutter ermordet? Dafs die freie Wahl oder der Wille hier

fehle,

fehle, iſt keine befriedigende Antwort. Denn bei einem Vatermorde bringt der Wille keine verſchiedenen Verhältniſſe hervor, ſondern iſt nur die Urſache, von welcher die Handlung herrührt; und er bringt folglich dieſelben Verhältniſſe hervor, welche in der Eiche oder Ulme nur aus andern Quellen entſtehen. Ein Wille oder die freie Wahl beſtimmt einen Menſchen, ſeinen Vater oder Mutter umzubringen; und die Geſetze der Materie und der Bewegung beſtimmen einen Spröſsling, die Eiche zu zerſtören, von welcher er ſeinen Urſprung hat. Hier haben alſo dieſelbigen Verhältniſſe nur verſchiedene Urſachen; aber die Verhältniſſe bleiben doch noch immer dieſelben: Und da ihre Entdeckung nicht in beiden Fällen mit dem Begriffe der Unſittlichkeit verknüpft iſt, ſo folgt, daſs dieſer Begriff nicht aus einer ſolchen Entdeckung entſpringt.

Aber um noch ein ähnlicheres Beiſpiel zu wählen; ſo möchte ich wohl jemanden fragen, weshalb Blutſchande unter den Menſchen für ein Verbrechen gehalten wird, und weshalb dennoch dieſelbe Handlung und dieſelben Verhältniſſe bei den Thieren nicht die geringſte moraliſche Schande oder Häſslichkeit an ſich haben? Sollte man antworten, daſs dieſe Handlung bei den Thieren deshalb unſchuldig ſey, weil ſie nicht Vernunft genug hätten das Schandbare derſelben zu entdecken; daſs aber bei einem Menſchen, der mit dieſem Vermögen verſehen iſt, das ihn auf ſeine Pflicht einſchränken ſoll, dieſelbe Handlung ſogleich Sünde werde; ſollte man ſo ſagen, ſo

fo würde ich erwiedern, dafs diefes im Cirkel beweifen heifst. Denn ehe die Vernunft diefe moralifche Häfslichkeit wahrnehmen kann, mufs fie doch erft da feyn; und folglich ift fie von den Entfcheidungen unfrer Vernunft ganz unabhängig, und ift weit mehr ihr Objekt, als ihre Wirkung. Nach diefem Syftem müfste jedes Thier, das Sinn, Begierden und Willen hat, d. h. jedes Thier aller Tugenden und Lafter fähig feyn, um derentwillen wir die Menfchen des Lobes oder Tadels würdig achten. Der ganze Unterfchied ift, dafs unfre höhere Vernunft dienen kann, das Lafter oder die Tugend zu entdecken, und dafs fie alfo hierdurch das Lob oder den Tadel vermehrt: Aber dennoch fetzt diefe Entdeckung ein abgefondertes Wefen in diefen moralifchen Unterfcheidungen zum Voraus, und zwar ein Wefen, welches blos von dem Willen und den Begierden abhängt, und welches fowohl in der Vorftellung als in der Realität von der Vernunft ganz unterfchieden ift. Thiere find unter einander eben der Verhältniffe fähig, als Menfchen, und es müfste ihnen alfo eben diefelbe Moralität zukommen, wenn das Wefen der Moralität in diefen Verhältniffen beftünde. Der Mangel des gehörigen Grades der Vernunft in ihnen könnte fie zwar hindern, ihre moralifchen Pflichten und Verbindlichkeiten wahrzunehmen; weil fie doch eher exiftiren müffen, ehe ihre Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Die Vernunft kann fie zwar finden, aber fie niemals hervorbringen. Diefes Argument verdient die genauefte Er-

Erwägung, denn es iſt nach meiner Meinung ganz entſcheidend.

Und dieſe Schluſsfolge beweiſst nicht nur, daſs die Moralität nicht in ſolchen Verhältniſſen beſteht, welche die Objekte der Wiſſenſchaft ſind; ſondern wenn man ihr genau nachdenkt, ſo wird ſie auch mit gleicher Gewiſsheit beweiſen, daſs ſie nicht in einer Thatſache beſteht, welche durch den Verſtand entdeckt werden kann. Dieſes iſt der zweite Theil unſres Beweiſes; und wenn dieſes zur Evidenz gebracht werden kann, ſo können wir mit Recht den Schluſs machen, daſs die Moralität kein Objekt der Vernunft iſt. Aber kann es wohl eine Schwierigkeit geben, zu beweiſen, daſs Tugend und Laſter nicht Thatſachen ſind, auf deren Exiſtenz wir vermittelſt der Vernunft ſchlieſsen können? Nehmt eine Handlung, die nach dem allgemeinen Geſtändniſs laſterhaft iſt, z. B. einen vorſätzlichen Mord. Betrachtet und unterſucht ihn von allen Seiten und ſeht, ob ihr diejenige Thatſache oder das reale exiſtirende Ding finden könnet, welches ihr Laſter nennt. Ihr mögt es anſehen, wie ihr wollt, ihr findet immer nur gewiſſe Leidenſchaften, Beweggründe, Beſtrebungen des Willens und Gedanken. Kein anderes wirkliches Ding iſt hier anzutreffen. Das Laſter entwiſcht euch ganz und gar, ſo lange ihr das Objekt betrachtet. Ihr könnt es nirgends finden, bis ihr euren Blick in euer eignes Herz lenkt und daſelbſt ein Gefühl der Miſsbilligung findet, welches in euch gegen dieſe Handlung entſtehet. Hier iſt eine Thatſache;

sache; aber sie ist nicht ein Objekt der Vernunft, sondern des Gefühls. Es liegt in euch selbst, nicht in dem Objekte. So dass wenn ihr sagt, eine Handlung oder ein Charakter sey lasterhaft, so wollt ihr nichts anders sagen, als dass ihr vermöge der Einrichtung eurer Natur ein Gefühl oder eine Empfindung des Tadels gegen sie habt, wenn ihr sie euch vorstellt. Tugend und Laster können also mit Tönen, Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, welche nach den neuern Philosophen, keine Qualitäten in den Dingen, sondern blosse Vorstellungen im Gemüthe sind: Und diese Entdeckung muss in der Sittenlehre eben so wie jene in der Naturlehre, als ein wichtiger Fortschritt in den spekulativen Wissenschaften angesehen werden; ob er gleich in der einen so gut als in der andern, wenig oder gar keinen Einfluss auf das Praktische hat. Nichts kann reeller seyn oder uns näher interessiren, als unsre eignen Empfindungen des Vergnügens und Missvergnügens; und wenn diese der Tugend günstig und dem Laster nicht günstig sind, so kann nichts mehr zur Anordnung unsrer Aufführung und unsres Betragens erfodert werden.

Ich kann nicht umhin, zu diesem Raisonnement noch eine Bemerkung hinzuzufügen, welche vielleicht als nicht unbedeutend gefunden werden dürfte. In jedem Moralsysteme, das mir bis jetzt vorgekommen ist, habe ich immer bemerkt, dass der Auktor eine Zeitlang die gewöhnliche Art zu schliessen befolgt, und das Daseyn Gottes begründet, oder

Beob-

Beobachtungen über die menſchlichen Angelegenheiten anſtellt; wo ich denn plötzlich voll Verwunderung finde, daſs ich keinen einzigen Satz mehr antreffe, der nicht ſtatt der gewöhnlichen Verbindungswörter der Urtheile iſt und iſt nicht durch ſoll und ſoll nicht verknüpft iſt. Dieſer Tauſch iſt unmerklich, aber deſſenungeachtet von groſser Wichtigkeit. Denn da dieſes ſoll oder ſoll nicht ein neues Verhältniſs oder Bejahung ausdrückt, ſo muſs dieſes nothwendig bemerkt und erklärt werden; und es muſs zugleich ein Grund davon angegeben werden, welches ſonſt ganz unbegreiflich zu ſeyn ſcheint, wie dieſes neue Verhältniſs von andern, die von ihm ganz verſchieden ſind, abgeleitet werden kann. Da aber die Moralphiloſophen gewöhnlich dieſe Vorſicht nicht gebrauchen, ſo will ich ſie wenigſtens den Leſern empfehlen; und ich bin überzeugt, daſs dieſe geringe Aufmerkſamkeit alle gewöhnlichen Moralſyſteme umſtoſsen wird, und daſs wir dadurch einſehen werden, daſs der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nicht blos auf den Verhältniſſen der Objekte gegründet iſt und nicht durch Vernunft wahrgenommen wird.

Zweiter Abſchnitt.

Der moraliſche Unterſchied rührt von einem moraliſchen Sinne her.

Da alſo Tugend und Laſter nicht blos durch Vernunft oder durch Vergleichung der Begriffe zu ent-

entdecken find, fo führt uns der Verfolg der Gründe auf den Schlufs, dafs wir vermittelft einer Impreffion oder einer Empfindung, die fie verurfachen, in den Stand gefetzt werden müffen, den Unterfchied zwifchen Tugend und Lafter zu bemerken. Unfre Entfcheidungen, die das moralifche Recht und Unrecht betreffen, find offenbar Vorftellungen; und da alle Vorftellungen entweder Impreffionen oder Begriffe find; fo ift die Ausfchliefsung des einen Theils ein überzeugender Grund für den andern. Die Moralität wird alfo mehr durch das Gefühl, als durch das Urtheil erkannt; obgleich diefes Gefühl oder diefe Empfindung gemeiniglich fo fanft und gelinde ift, dafs wir fie fehr leicht mit einem Begriffe verwechfeln, nach der gemeinen Gewohnheit, da man leicht alle Dinge, welche eine grofse Aehnlichkeit mit einander haben, für einerlei hält.

Die nächfte Frage ift: Von welcher Natur find diefe Impreffionen, und nach welchen Regeln wirken fie auf uns? Hier können wir nicht lange zweifelhaft feyn, fondern müffen antworten, dafs die Impreffion, welche von der Tugend entfpringt, angenehm, die aber von dem Lafter herkömmt, unangenehm fey. Die Erfahrung jedes Augenblicks mufs uns hiervon überzeugen. Kein Schaufpiel ift fo herrlich und fchön, als eine edle und grofsmüthige Handlung; hingegen erfüllt uns nichts mit gröfsern Abfcheu als der Anblick von Graufamkeit und Verrätherei. Kein Genufs gleicht dem Vergnügen, das uns der Umgang derer gewährt, die wir lie-

lieben und achten; ſo wie keine gröſsere Strafe erdacht werden kann, als wenn man dazu verbannt wird mit ſolchen zu leben, die man haſſet und verachtet. Ein gutes Schauſpiel oder ein Roman kann uns Beiſpiele von dem Vergnügen geben, das die Tugend gewährt; und von dem Miſsvergnügen, das von dem Laſter entſpringt.

Da alſo die verſchiedenen Impreſſionen, wodurch das Moraliſch-Gute und Böſe erkannt wird, nichts als beſondere oder eigenthümliche Arten der Luſt oder Unluſt ſind; ſo folgt, daſs es bei allen Unterſuchungen dieſer moraliſchen Unterſcheidungen genug ſeyn wird, die Grundſätze aufzufinden, nach welchen wir ein Vergnügen oder Miſsvergnügen bei dem Anblicke eines Charakters empfinden, um befriedigend zu entſcheiden, ob ein Charakter lobens- oder tadelnswerth ſey. Eine Handlung, Geſinnung oder Charakter iſt tugendhaft oder laſterhaft; warum? weil die Vorſtellung deſſelben eine Luſt oder Unluſt von einer eigenthümlichen Art verurſacht. Wenn wir alſo nur einen Grund von der Luſt und Unluſt angeben, ſo erklären wir die Tugend und das Laſter hinreichend. Eine Empfindung von der Tugend haben, heiſst nichts anders, als ein eigenthümliches Vergnügen bei der Vorſtellung eines gewiſſen Charakters fühlen. Das bloſse Gefühl beſtimmt unſer Lob und unſre Bewunderung. Weiter gehen wir nicht; wir unterſuchen auch die Urſache des Vergnügens nicht. Wir ſchlieſsen nicht etwa, daſs ein Charakter

tugend-

tugendhaft fey, weil er gefällt; fondern indem wir fühlen, dafs er uns auf eine fo eigenthümliche Art vergnügt, fo fühlen wir auch wirklich, dafs er tugendhaft ift. Es ift gerade, wie bei unfern Urtheilen über alle Arten der Schönheit, des Gefchmacks und anderer Empfindungen. Unfer Beifall ift in dem unmittelbaren Vergnügen, das fie uns gewähren, enthalten.

Ich habe gegen das Syftem, welches einen ewigen in der Vernunft gegründeten Unterfchied des Rechts und Unrechts behauptet, eingewendet, dafs es unmöglich ift, in den Handlungen vernünftiger Wefen Verhältniffe anzugeben, die fich nicht auch in den äuffern Objekten finden; und wenn alfo mit diefen Verhältniffen allemal Moralität verknüpft wäre, fo müfste es auch der leblofen Materie möglich feyn, tugendhaft oder lafterhaft zu werden. Nun könnte man auf gleiche Art gegen das gegenwärtige Syftem einwenden, dafs, wenn Tugend und Lafter durch Luft und Unluft beftimmt wurde, diefe Eigenfchaften in jedem Falle von den Empfindungen entftehen müfsten; und dafs folglich jedes Objekt, es fey belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig, moralifch gut oder böfe werden könne, wenn es nur fähig ift, eine Luft oder Unluft zu erwecken. Allein obfchon diefer Einwurf derfelbe zu feyn fcheint, fo hat er doch keinesweges in dem einen Falle fo viel Kraft, als in dem andern. Denn erftlich ift offenbar, dafs wir unter dem Ausdrucke Luft Empfindungen begreifen, die von einander

der ſehr unterſchieden ſind, und die nur eine ſolche entfernte Aehnlichkeit mit einander haben, als erfodert wird, um ſie unter denſelbigen abſtrakten Ausdruck zu faſſen. Ein gutgeſetztes muſikaliſches Stück, und eine Bouteille guter Wein bringen beide Luſt hervor; und was noch mehr iſt, ihre Güte iſt beiderſeitig nur durch die Luſt, welche ſie verurſachen, beſtimmt. Aber können wir wohl deshalb ſagen, daſs der Wein ſehr harmoniſch und die Muſik von einem angenehmen Geſchmack ſey? Eben ſo kann ein lebloſes Ding und der Charakter oder die Geſinnung einer Perſon Vergnügen gewähren; allein da das Vergnügen verſchieden iſt, ſo ſchützt uns dieſes, daſs wir ſie nicht beide in unſerm Urtheile mit einander verwechſeln, und macht, daſs wir das eine der Tugend und das andre dem lebloſen Objekte zuſchreiben. Aber auch nicht jede Empfindung der Luſt und Unluſt, welche von den Charakteren und Handlungen entſpringt, iſt von der eigenthümlichen Art, welche macht, daſs wir etwas loben oder tadeln. Die guten Eigenſchaften eines Feindes können uns ſchädlich ſeyn; aber dennoch können ſie uns Achtung und Ehrfurcht abzwingen. Blos wenn ein Charakter im Allgemeinen betrachtet wird, ohne Beziehung auf unſer beſonderes Intereſſe, verurſacht er ein Gefühl oder eine Empfindung, wornach er moraliſch gut oder böſe genannt wird. Es iſt wahr, dergleichen eigennützige und moraliſche Empfindungen können leicht verwechſelt werden, und gehen gewöhnlich in einander über. Es iſt ſel-

ten

ten der Fall, dafs wir unfern Feind nicht als lafterhaft denken, und dafs wir einen Unterfchied machen zwifchen dem, was unferm Intereffe entgegen ift, und zwifchen wirklicher Bosheit und Niederträchtigkeit. Aber diefes hebt den Unterfchied der Empfindungen an fich felbft nicht auf; und ein Mann von Verftande und gefunder Urtheilskraft kann fich vor dergleichen Illufionen hüten. Eben fo, ob es gleich gewifs ift, dafs eine mufikalifche Stimme nichts ift, als eine Stimme, die vermöge ihrer Natur eine befondere Art von Wohlgefallen hervorbringt; fo fällt es doch einem Menfchen fchwer die Annehmlichkeit der Stimme feines Feindes zu empfinden, oder zu geftehen, dafs fie mufikalifch fey. Aber wer ein feines Gehör und dabei eine Herrfchaft über fich felbft hat, der kann diefe Gefühle unterfcheiden, und jedem nach Verdienft fein Lob ertheilen.

Zweitens dürfen wir uns nur wieder an das vorhergehende Syftem der Leidenfchaften erinnern, um einen noch beträchtlichern Unterfchied unter unfern angenehmen und unangenehmen Empfindungen zu bemerken. Stolz und Demuth, Liebe und Hafs werden erweckt, wenn ein Ding vorgeftellt wird, das ein Verhältnifs zu dem Objekte der Leidenfchaft hat, und zugleich eine befondere Empfindung, die mit der Empfindung der Leidenfchaft verknüpft ift, hervorbringt. Nun find Tugend und Lafter mit diefen Umftänden verknüpft. Sie müffen nothwendig entweder in uns oder in andern exifti-

 ren,

ren, und entweder Luſt oder Unluſt erzeugen; und ſie müſſen alſo eine dieſer vier Leidenſchaften erwecken; welches ſie deutlich genug von derjenigen Luſt und Unluſt unterſcheidet, die von lebloſen Objekten entſteht, die oft in gar keinem Verhältniſſe mit uns ſtehen: und dieſes iſt vielleicht die beträchtlichſte Wirkung, welche Tugend und Laſter auf das menſchliche Gemüth haben.

Nun entſteht im Allgemeinen die Frage in Anſehung jener Luſt oder Unluſt, welche das Gute und Böſe unterſcheidet: Aus welchen Quellen es entſpringt und woher es in der menſchlichen Seele entſteht? Hierauf antworte ich erſtlich, daſs es ungereimt iſt, ſich einzubilden, daſs dieſe Empfindungen in jedem einzelnen Falle durch eine originelle Beſchaffenheit und urſprüngliche Einrichtung hervorgebracht werden. Denn da die Zahl unſrer Pflichten in gewiſſer Rückſicht unendlich iſt, ſo iſt es unmöglich, daſs unſre urſprünglichen Inſtinkte ſich auf eine jede derſelben erſtrecken ſollten, und daſs von unſrer erſten Kindheit an die ganze Menge der Vorſchriften unſerm Gemüthe eingeprägt ſeyn ſollte, welche in dem vollſtändigſten Syſteme der Sittenlehre enthalten ſind. Eine ſolche Verfahrungsart iſt den gewöhnlichen Maximen, nach welchen die Natur regiert wird, nicht gemäſs, wo wenig Principien alle die Mannichfaltigkeit hervorbringen, die ſich in dem Weltall findet, und wo jedes Ding nach der leichteſten und einfachſten Methode regiert

wird.

wird. Es ift alfo nothwendig, die Zahl diefer erften Urtriebe zu verkleinern, und einige allgemeinere Principien aufzufuchen, worauf fich alle unfre moralifchen Begriffe gründen.

Aber follte man, was den zweiten Theil betrifft, fragen: Ob wir diefe Principien in der Natur auffuchen oder uns nach einem andern Urfprunge derfelben umfehen follen? fo würde ich antworten, dafs unfre Frage auf diefe Antwort von der Definition des Worts Natur abhängt; denn es kann nichts zweideutiger und unbeftimmter feyn, als diefer Ausdruck. Wenn Natur den Wundern entgegengefetzt wird, fo ift nicht nur der Unterfchied zwifchen Tugend und Lafter natürlich, fondern auch jede Begebenheit, die fich jemals in der Welt zugetragen hat oder noch zuträgt, diejenigen Wunder ausgenommen, worauf fich unfre Religion gründet. Wenn wir alfo fagen, dafs die Empfindungen der Tugend und des Lafters in diefem Sinne natürlich find, fo machen wir eben keine aufserordentliche Entdeckung.

Es fteht aber Natur auch dem Seltnen und Ungewöhnlichen entgegen; und in diefem Sinne des Worts, welcher einer der gewöhnlichften ift, kann oft ein Streit entftehen, über das was natürlich und unnatürlich ift. Das Häufige und Seltene hängt von der Zahl der Beifpiele ab, die wir beobachtet haben; und da diefe Zahl nach und nach fteigen oder fallen kann, fo wird es unmöglich feyn, genaue Grenzen zwifchen ihnen feftzu-

setzen. Wir können über diesen Artikel nur so viel mit Gewissheit behaupten, dass, wenn irgend ein Ding in diesem Verstande natürlich genennt werden kann, solches gewiss die Empfindungen der Moralität sind; indem niemals weder eine Nation auf der Welt, noch eine einzelne Person unter irgend einer Nation gewesen ist, welche derselben gänzlich beraubt gewesen wäre, und welche niemals in irgend einem Falle die geringste Billigung oder Missbilligung der Sitten bewiesen hätte. Diese Empfindungen sind so tief in unsre Konstitution und Natur eingewurzelt, dass es, ohne eine gänzliche Verwirrung des menschlichen Gemüths durch Krankheit oder Raserei, nicht möglich ist sie auszurotten und zu vernichten.

Aber Natur kann auch eben sowohl der Kunst, als dem Seltenen und Ungewöhnlichen entgegengesetzt werden; und in diesem Sinne kann wohl darüber gestritten werden, ob die Begriffe der Tugend natürlich sind oder nicht. Wir vergessen gar zu leicht, dass Absichten, Entwürfe und Zwecke der Menschen Principien sind, die in ihren Wirkungen eben so nothwendig sind, wie Hitze und Kälte, Nässe und Dürre: indem wir sie aber für frei und uns eigenthümlich angehörig ansehen, so ist es gewöhnlich, dass wir sie den übrigen Principien der Natur entgegensetzen. Sollte man also fragen, ob die Empfindung der Tugend natürlich oder künstlich wäre, so bin ich der Meinung, dass mir es für jetzt unmöglich ist, eine bestimmte Antwort

wort auf diefe Frage zu geben. Vielleicht wird fich es in der Folge zeigen, dafs unfre Empfindung einiger Tugenden künftlich, anderer aber natürlich fey. Die Erörterung diefer Frage wird da einen fchicklichern Platz finden, wenn wir zu der genauen befonderen Zergliederung jeder einzelnen Tugend und jedes einzelnen Lafters kommen *).

Unterdeffen wollen wir nicht unterlaffen aus diefen Definitionen des Natürlichen und Unnatürlichen die Bemerkung zu ziehen, dafs nichts unphilofophifcher feyn kann, als folche Syfteme, welche behaupten, dafs die Tugend mit dem Natürlichen und das Lafter mit dem Unnatürlichen einerley wäre. Denn in der erften Bedeutung des Worts Natur, da es dem Wunderbaren entgegengefetzt ift, find beide, Tugend und Lafter, gleich natürlich; und in der zweiten Bedeutung, da es dem Ungewöhnlichen entgegenfteht, möchte vielleicht die Tugend am allerunnatürlichften feyn. Wenigftens mufs eingeräumt werden, dafs die heroifche Tugend, als welche ganz ungewöhnlich ift, eben fo wenig natürlich, als die rohefte Barbarei ift. Was die dritte Bedeutung des Worts betrifft, fo ift gewifs, dafs beide, Tugend und Lafter, gleich künftlich und auffernatürlich find. Denn wenn es gleich ftreitig feyn kann, ob der Begriff des Verdienftes oder der

Schuld

*) In dem Folgenden fteht der Ausdruck natürlich auch bisweilen dem bürgerlichen, bisweilen dem moralifchen entgegen. Die Gegeneinanderftellung wird leicht den Sinn entdecken laffen, in welchem es genommen wird.

Schuld in gewiſſen Handlungen natürlich oder künſtlich iſt, ſo iſt doch gewiſs, daſs die Handlungen ſelbſt künſtlich ſind, und nach gewiſſen Zwecken und Vorſätzen geſchehen; denn ſonſt könnten ſie nie unter eine dieſer Benennungen gehören. Es iſt alſo unmöglich, daſs der Character des Natürlichen und Unnatürlichen in irgend einer Bedeutung jemals die Grenzen zwiſchen Tugend und Laſter bezeichnen ſollte.

So ſind wir alſo wieder zu unſerm erſten Satze zurückgebracht, daſs nemlich Tugend durch das Vergnügen und Laſter durch das Miſsvergnügen unterſchieden wird, welches eine Handlung, Geſinnung oder Charakter durch ſeine bloſse Anſchauung und Vorſtellung in uns verurſacht. Dieſe Entſcheidung iſt ſehr bequem; weil ſie uns auf die ſimple Frage hinführt, ob eine Handlung oder Geſinnung bei ihrer Vorſtellung oder Anſchauung im Allgemeinen, ein gewiſſes Vergnügen oder Miſsvergnügen erzeugt, um den Urſprung ihrer moraliſchen Recht- oder Unrechtmäſsigkeit zu zeigen, ohne auf unbegreifliche Verhältniſſe und Beſchaffenheiten Rückſicht zu nehmen, welche niemals weder in der Natur wirklich geweſen ſind, noch in unſrer Phantaſie als klare und deutliche Begriffe exiſtirt haben. Ich ſchmeichle mir einen groſsen Theil meines gegenwärtigen Vorhabens durch eine Beſtimmung der Frage ausgeführt zu haben, welche mir von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit ſo frei zu ſeyn ſcheint.

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erſter Abſchnitt.

Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künſtliche Tugend ſey?

Ich habe ſchon zu verſtehen gegeben, daſs nicht die Empfindung jeder Art der Tugend natürlich ſey; ſondern, daſs es einige Tugenden giebt, die Vergnügen und Beifall vermittelſt der Kunſt oder der Erfindung erwecken, welche durch die Umſtände und Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechts veranlaſst werden. Von dieſer Art iſt nach meiner Meinung die Gerechtigkeit; und ehe ich noch die Natur der künſtlichen Einrichtung prüfe, woraus die Empfindung dieſer Tugend entſtanden iſt, werde ich mich bemühen, dieſe Behauptung durch einen kurzen, und wie ich hoffe, überzeugenden Beweis zu vertheidigen.

Es iſt offenbar, daſs, wenn wir eine Handlung loben, wir blos auf die Beweggründe ſehen, die ſie hervorgebracht haben, und daſs wir die Handlungen als Zeichen oder Indikationen gewiſſer Principien im Gemüthe oder im Charakter betrachten. Das Aeuſsere an der Handlung hat kein Verdienſt. Die moraliſche Beſchaffenheit müſſen wir in dem Inwen-

Inwendigen finden. Dieſes geht aber direkte nicht an; und wir richten daher unſre Aufmerkſamkeit auf die Handlungen als auf äuſsere Zeichen. Aber dieſe Handlungen werden doch immer nur als Zeichen betrachtet; und das letzte Objekt unſres Lobes oder Tadels iſt der Beweggrund, der ſie hervorgebracht hat.

Eben ſo, wenn wir eine Handlung fodern oder eine Perſon tadeln, daſs ſie dieſelbe nicht gethan hat, ſo ſetzen wir allemal voraus, daſs jemand in dieſer Lage durch das eigenthümliche Princip dieſer Handlung hätte müſſen beſtimmt werden, und wir finden ihn deshalb tadelhaft, weil er es vernachläſſiget hat. Finden wir bey näherer Unterſuchung, daſs der tugendhafte Beweggrund dennoch in ſeinem Herzen wirkſam war, und daſs er nur durch einige uns unbekannte Umſtände in ſeiner Wirkung aufgehalten wurde, ſo nehmen wir unſern Tadel zurück, und haben dieſelbe Achtung gegen ihn, als ob er wirklich die Handlung gethan hätte, die wir von ihm fodern.

Hieraus erhellet alſo, daſs alle tugendhafte Handlungen ihr Verdienſt blos von den tugendhaften Bewegungsgründen empfangen, und blos als Zeichen ſolcher Beweggründe angeſehen werden. Aus dieſem Grunde ſchlieſse ich, daſs der erſte tugendhafte Beweggrund, welcher einer Handlung Verdienſt verſchafft, niemals eine Rückſicht oder Beziehung auf die Tugend dieſer Handlung ſeyn kann, ſondern dieſes muſs ein anderer natürlicher Beweggrund oder

Prin-

Princip feyn. Annehmen, dafs die blofse Rückficht auf die Tugend der Handlung der erfte Grund fey, der eine Handlung hervorbringt, heifst durch einen Cirkel fchliefsen. Ehe wir diefe Rückficht nehmen können, mufs fchon die Handlung wirklich tugendhaft feyn; und diefe Tugend mufs von einem tugendhaften Beweggrunde herftammen. Folglich mufs der tugendhafte Beweggrund von der Rückficht auf die Tugend der Handlung verfchieden feyn. Eine Handlung mufs fchon tugendhaft feyn, ehe wir Rückficht auf ihre Tugend nehmen können. Es mufs alfo ein tugendhafter Beweggrund eher feyn, als die Betrachtung deffelben.

Diefes ift nicht blos eine metaphyfifche Subtilität, fondern mifcht fich felbft in alle Schlüffe des gemeinen Lebens, ob wir vielleicht gleich nicht im Stande find diefes in fo deutlichen philofophifchen Ausdrücken von uns zu geben. Wir tadeln eine Mutter, wenn fie ihr Kind vernachläffiget. Warum? Weil fie einen Mangel natürlicher Zärtlichkeit blicken läfst, welche eine Pflicht für jede Mutter ift. Wäre die natürliche Zärtlichkeit nicht eine Pflicht, fo könnte auch die Sorge für die Kinder keine Pflicht feyn: und es wäre unmöglich, dafs wir bey der Aufmerkfamkeit, die wir auf unfre Kinder verwenden, die Pflicht vor Augen haben könnten. In diefem Falle fetzen alle Menfchen einen Beweggrund zu der Handlung voraus, der von der Empfinduug der Pflicht verfchieden ift.

Hier

Hier iſt ein Menſch, der viele wohlwollende Handlungen verrichtet; er hilft den Unglücklichen: tröſtet die Betrübten und dehnt ſeine Güte ſelbſt gegen die gröſsten Fremdlinge aus. Kein Charakter kann liebenswürdiger und tugendhafter ſeyn. Wir ſehen dieſe Handlungen als Beweiſe der gröſsten Menſchenliebe an. Dieſe Menſchenliebe ertheilt den Handlungen ein Verdienſt. Eine Rückſicht auf dieſes Verdienſt iſt alſo eine zweite Betrachtung und von dem vorhergehenden Princip der Menſchenliebe, welche verdienſtlich und lobenswürdig iſt, abgeleitet.

Kurz es kann als eine unbezweifelte Maxime feſtgeſezt werden, daſs keine Handlung tugendhaft oder moraliſch gut ſeyn kann, wenn nicht in der menſchlichen Natur ein Bewegungsgrund iſt, der ſie hervorbringt, und welcher von der Empfindung ſeiner Moralität ganz unterſchieden iſt.

Aber kann nicht die Empfindung der Moralität oder die Pflicht allein, ohne irgend einen andern Bewegungsgrund, eine Handlung hervorbringen? Ich antworte, dieſes iſt ſehr wohl möglich: Aber es iſt kein Einwurf gegen die gegenwärtige Theorie. Wenn ein tugendhafter Bewegungsgrund in der menſchlichen Natur gewöhnlich iſt, ſo kann ein Menſch, der den Mangel dieſes Princips in ſich fühlt, ſich deshalb ſelbſt verachten, und kann die Handlung ohne den Bewegungsgrund aus einer gewiſſen

wiſſen Empfindung der Pflicht thun, um durch Uebung zu jenem tugendhaften Princip zu gelangen oder ſich wenigſtens den Mangel daran ſo viel als möglich zu verbergen. Ein Menſch, der in ſeinem Herzen keine Dankbarkeit empfindet, thut deſſen unerachtet gern dankbare Handlungen, und glaubt hierdurch ſeine Pflicht erfüllt zu haben. Handlungen werden anfänglich nur als Zeichen der Bewegungsgründe betrachtet: aber es iſt in dieſem Falle, ſo wie in allen übrigen, gewöhnlich, unſre Aufmerkſamkeit auf die Zeichen zu heften, und die bezeichnete Sache in gewiſſem Betracht zu vernachläſſigen. Aber obgleich ein Menſch bei einigen Gelegenheiten eine Handlung blos um ihrer moraliſchen Verbindlichkeit willen thun kann, ſo ſetzt dieſes doch wieder in der menſchlichen Natur einige unterſchiedene Principien voraus, welche fähig ſind die Handlung hervorzubringen, und deren moraliſche Schönheit die Handlung verdienſtlich macht.

Um nun dieſes alles auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden: ſo will ich ſetzen, es habe mir jemand eine Summe Geld unter der Bedingung geborgt, daſs ich ſie in wenig Tagen wieder geben ſolle; und daſs er alſo nach Verlauf des veſtgeſetzten Termins, das Geld wieder fodert. Hier frage ich: Was habe ich für einen Grund; welches Motiv bewegt mich das Geld wieder zu geben? Vielleicht wird man ſagen, daſs meine Achtung gegen die Gerechtigkeit und der Abſcheu von Niederträchtigkeit und Schurkerei hinreichende

Grün-

Gründe für mich ſind, wenn ich anders nur den geringſten Grad von Rechtſchaffenheit oder von Empfindung für Pflicht und Verbindlichkeit habe. Und dieſe Antwort iſt ohne Zweifel für einen Menſchen, der in einer bürgerlichen Verfaſſung lebt, und an gewiſſe Grundſätze der Gewohnheit und Erziehung gebunden iſt, richtig und befriedigend. Aber in ſeinem rohen und mehr natürlichen Zuſtande, wenn ihr anders einen ſolchen Zuſtand natürlich nennen wollt, wird dieſe Antwort als völlig unverſtändlich und ſophiſtiſch verworfen werden. Denn ein Menſch in dieſer Lage würde euch unmittelbar fragen: Worin beſteht denn dieſe Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit, welche ihr in die Wiedererſtattung des Geliehenen und die Enthaltung von dem Eigenthum eines andern ſetzt? In der äuſſern Handlung liegt ſie nicht. Sie muſs alſo in dem Bewegungsgrunde liegen, wovon die äuſſere Handlung abhängt. Dieſer Bewegungsgrund kann nimmermehr die Vorſtellung von der Rechtſchaffenheit der Handlung ſeyn. Denn es iſt ein offenbarer Trugſchluſs, zu ſagen, daſs ein tugendhafter Beweggrund nöthig iſt, um eine Handlung tugendhaft zu machen, und zu gleicher Zeit zu behaupten, daſs die Tugend das Motiv der Handlung ſey. Wie können wir auf die Tugend der Handlung Rückſicht nehmen, wenn nicht die Handlung ſchon vorher tugendhaft iſt. Ein tugendhafter Bewegungsgrund muſs alſo vor der Rückſicht, die

man

man auf Tugend nehmen kann, vorhergehen; und es ift unmöglich, dafs der tugendhafte Beweggrund und die Rückficht auf die Tugend einerlei feyn kann.

Es ift alfo nöthig einen Bewegungsgrund für die Handlungen der Gerechtigkeit und Tugend zu finden, der von unfrer Rückficht, auf die Tugend verfchieden ift; und hierinnen liegt nun die grofse Schwierigkeit. Denn wollten wir fagen, dafs ein Intereffe an unferm Privatvortheile oder an unfern ehrlichen Namen der gefetzmäfsige Bewegungsgrund aller tugendhaften Handlungen wäre; fo würde folgen, dafs, wo diefes Intereffe nicht ift, auch keine Tugend mehr ftatt haben könne. Nun ift aber gewifs, dafs die Selbftliebe, wenn fie fich felbft überlaffen bleibt und frei handelt, ftatt uns zu tugendhaften Handlungen anzutreiben, vielmehr die Quelle aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ift; und niemand kann jemals diefe Untugenden ablegen, ohne die natürlichen Regungen diefes Triebes zu unterdrücken und einzufchränken.

Sollte man aber behaupten, dafs die Betrachtung des gemeinen Beftens, dem nichts mehr zuwider ift, als die Handlungen der Ungerechtigkeit und Niederträchtigkeit, der Grund oder das Motiv folcher Handlungen wäre; follte man diefes fagen, fo würde ich folgende drei Betrachtungen, welche wohl unfre Aufmerkfamkeit verdienen, zur Erwägung vorlegen. Erftlich ift das gemeine Befte feiner Natur nach nicht nothwendig

dig mit der Beobachtung der Geſetze der Gerechtigkeit verknüpft; ſondern es ſteht nur, nachdem man auf eine künſtliche Art über dieſe Regeln übereingekommen iſt, mit der Beobachtung derſelben in Verbindung, wie in der Folge ausführlicher gezeigt werden ſoll. Zweitens, wenn wir annehmen, daſs das Borgen ins geheim geſchieht, und das Intereſſe des Kreditors es ebenfalls nothwendig erfodert, daſs das Geld ihm auch ins geheim zurückgegeben werde (wie wenn der Gläubiger ſeine Reichthümer nicht merken laſſen will); ſo paſst in dieſem Falle das Beiſpiel nicht mehr, und das Publikum hat kein Intereſſe mehr an den Handlungen des Schuldners; ob ich gleich überzeugt bin, daſs kein Moraliſt behaupten wird, daſs in dieſem Falle die Pflicht oder die Verbindlichkeit zu bezahlen aufhöre. Drittens beweiſet die Erfahrung hinlänglich, daſs die Menſchen in ihren gewöhnlichen alltäglichen Handlungen nicht ſo weit hinaus denken, und daſs die Vorſtellung des allgemeinen Wohls wenig oder nichts dabey thut, wenn ſie ihre Gläubiger bezahlen, ihr Verſprechen erfüllen, ſich des Stehlens, Raubens und der Ungerechtigkeit aller Art enthalten. Dieſes iſt ein viel zu entfernter und hoher Bewegungsgrund, als daſs er auf die gemeine Menſchenklaſſe Einfluſs haben, und mit einiger Stärke Handlungen hervorbringen könnte, die dem Privatvortheile ſo ſehr widerſprechen, als es oft Handlungen der Gerechtigkeit und ſelbſt der gemeinſten Tugend thun.

Im Allgemeinen kann man wohl behaupten, dafs es keine folche Leidenfchaft im menfchlichen Gemüthe giebt, als die Menfchenliebe ift, wenn fie blos als folche unabhängig von perfönlichen Eigenfchaften, Dienftleiftungen oder Verhältniffen zu uns betrachtet wird. Zwar ift es wahr, es ift keine menfchliche und felbft keine empfindende Kreatur, deren Glück oder Unglück uns nicht in einem gewiffen Grade afficiren follte, wenn es uns nahe ift und mit lebhaften Farben vorgeftellt wird: Aber diefes ift allein eine Folge der Sympathie, und beweifst keine folche allgemeine Liebe zum menfchlichen Gefchlechte insbefondere, da fie fich auch über unfre Gattung hinaus erftreckt. Eine Liebe zwifchen den Gefchlechtern ift offenbar eine in die menfchliche Natur eingepflanzte Leidenfchaft; und diefe Leidenfchaft erfcheint nicht blos felbft mit ihren eigenthümlichen Zufällen, fondern entzündet auch jeden andern Zunder der Leidenfchaft, und macht, dafs Schönheit, Witz, Zärtlichkeit weit ftärkere Leidenfchaften erweckt, als fie fonft würden gethan haben. Wäre eine allgemeine Liebe unter allen menfchlichen Gefchöpfen, fo würde fie fich auf eben die Art zeigen. Ein gewiffer Grad von einer guten Eigenfchaft würde eine ftärkere Liebe verurfachen als der nämliche Grad von einer fchlechten Eigenfchaft Hafs verurfachen würde; wovon wir gerade das Gegentheil in der Erfahrung antreffen. Die Naturen der Menfchen find hierinne verfchieden, und einige haben einen gröffern Hang

zu

zu den zärtlichen, andre zu den rauhen Leidenschaften: indessen können wir doch so viel behaupten, dass der Mensch im Allgemeinen oder die menschliche Natur sowohl ein Objekt der Liebe als des Hasses seyn kann, und dass noch eine andre Ursache erfodert wird, welche durch ein doppeltes Verhältniss der Impressionen und Begriffe diese Leidenschaften erwecken kann. Umsonst wird man sich bemühen, diese Hypothese umzustossen. Es giebt keine einzige Erscheinung, die eine solche Art von Liebe zu den Menschen verriethe, welche ganz unabhängig von ihren Verdiensten und andern Umständen ist. Wir lieben die Gesellschaft im Allgemeinen; aber wir lieben sie so, wie wir ein jedes andre Vergnügen lieben. Ein Engländer ist in Italien unser Freund; ein Europäer in China; und vielleicht würde ein Mensch blos als Mensch geliebt werden, wenn wir ihn im Monde anträfen. Aber dieses rührt blos von der Beziehung auf uns selbst her, welche in diesen Fällen dadurch, dass sie auf wenig Personen eingeschränkt ist, Kraft gewinnt.

Wenn das allgemeine Wohlwollen, oder die Erwägung des Interesses des menschlichen Geschlechts nicht der ursprüngliche Bewegungsgrund der Gerechtigkeit seyn kann, so kann noch weniger das Privatwohlwollen oder die Erwägung des Interesses eines einzelnen Menschen dieser Bewegungsgrund seyn. Denn wenn er nun mein Feind ist, oder mir gerechte Gelegenheit gegeben hat, ihn zu hassen? Wie wenn er nun ein Geiz-

Geizhalz ift, und doch von dem, was ich ihm entziehe, keinen Gebrauch machen würde? Wie, wenn er ein lüderlicher Verfchwender ift, und fich mehr Ungemach als Vergnügen von grofsen Befitzungen zuziehen wird? Wie wenn ich in der gröfsten Noth bin, und dringende Gründe habe, für meine Kinder etwas herbeizufchaffen? In allen diefen Fällen würde der urfprüngliche Beweggrund zur Gerechtigkeit fehlen, und folglich auch die Gerechtigkeit felbft, und mit ihr alles Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit zu Grunde gehen.

Ein Reicher ift moralifch verbunden denen, welche es bedürfen, etwas von feinem Ueberfluffe mitzutheilen. Wäre Privatwohlwollen das urfprüngliche Motiv der Gerechtigkeit, fo würde ich keine Verbindlichkeit haben, andern mehr zu laffen, als ich verbunden bin, ihnen zu geben. Wenigftens würde der Unterfchied fehr unbeträchtlich feyn. Die Menfchen heften ihre Leidenfchaften überhaupt mehr auf das, was fie befitzen, als auf Dinge, die fie nie genoffen haben. Aus diefem Grunde würde es eine gröfsere Graufamkeit feyn, einen Menfchen eines Dinges zu berauben, als ihm daffelbe nicht zu geben. Aber wer wird behaupten, dafs diefes der einzige Grund der Gerechtigkeit fey?

Ueberdem müffen wir noch erwägen, dafs der Hauptgrund, weshalb die Menfchen fich fo fehr an ihre Befitzungen halten, darin befteht, dafs fie fie als ihr Eigenthum anfehen, und als etwas, das ihnen durch die Gefetze der Gefellfchaft unverletzlich

geſichert iſt. Dieſes iſt aber eine zweite Betrachtung, die ſich erſt auf die vorhergehenden Begriffe von Gerechtigkeit und Eigenthum gründet.

Eines Menſchen Eigenthum ſoll, wie man annimmt, gegen jeden Menſchen in jedem möglichen Falle vertheidiget werden. Das Privatwohlwollen aber iſt gegen einige Perſonen ſchwächer als gegen andere, und ſo ſollte es auch ſeyn. Ja gegen viele oder gar gegen die mehreſten Perſonen muſs es ganz und gar fehlen. Das Privatwohlwollen iſt alſo nicht das urſprüngliche Motiv der Gerechtigkeit.

Aus allem dieſen folgt nun, daſs wir kein reales und allgemeines Motiv, die Geſetze der Billigkeit zu beobachten, haben, als die Billigkeit und das Verdienſt dieſer Beobachtung; und da keine Handlung gerecht oder verdienſtvoll ſeyn kann, wenn ſie nicht von einem abgeſonderten Motive entſtehen kann, ſo iſt hier eine offenbare Sophiſterei und ein Schluſs in einem Cirkel. Wenn wir alſo nicht zugeben wollen, daſs die Natur ſelbſt die Urheberin von dieſer Sophiſterei iſt und ſie nothwendig und unvermeidlich gemacht hat, ſo müſſen wir geſtehen, daſs die Empfindung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht von Natur da iſt, ſondern daſs ſie durch Kunſt, obgleich nothwendig, vermittelſt der Erziehung und andrer menſchlicher Konventionen, hervorgebracht wird.

Als Korollarium will ich noch hinzufügen, daſs, da keine Handlung Lob oder Tadel verdienen kann, ohne einige Motive oder antreibende

Lei-

Leidenſchaften, die von der moraliſchen Empfindung verſchieden ſind, dieſe verſchiedenen Leidenſchaften einen groſsen Einfluſs auf jene Empfindung haben müſſen. Wir loben oder tadeln ſie nach der allgemeinen Kraft, welche ſie in der menſchlichen Natur beweiſen. Wenn wir über die Schönheit der thieriſchen Körper urtheilen, ſo ſehen wir allemal auf die Oekonomie einer gewiſſen Art; und wenn in den Gliedern und Zügen diejenige Proportion iſt, die der Art gemein iſt, ſo erklären wir ſie für hübſch und ſchön. Auf eben die Art betrachten wir auch allemal die natürliche und gewöhnliche Kraft der Leidenſchaften, wenn wir über Tugend und Laſter urtheilen; und wenn die Leidenſchaften auf dieſer oder jener Seite ſehr viel von dem gewöhnlichen Maaſsſtabe abweichen, ſo verwerfen wir ſie jedesmal als laſterhaft. Natürlicher Weiſe betrachtet, liebt ein Menſch ſeine Kinder mehr, als ſeine Enkel, ſeine Enkel mehr als ſeine Vettern, ſeine Vettern mehr als Fremde, wenn ſonſt alle Umſtände gleich ſind. Daher entſtehen unſre gewöhnlichen Beſtimmungen von Pflicht, wodurch wir den einen dem andern vorziehen ſollen. Unſre Empfindung der Pflicht folgt allemal dem gewöhnlichen und natürlichen Laufe der Leidenſchaften.

Um keinen Anſtoſs zu geben, muſs ich hier bemerken, daſs, wenn ich die Gerechtigkeit für eine nicht natürliche Tugend halte, ich das Wort natürlich ſo gebrauche, daſs es blos dem Künſtlichen entgegenſteht. In einer andern Bedeutung

des Worts ist keine Tugend natürlicher als die Gerechtigkeit, so wie kein Princip der menschlichen Seele natürlicher ist, als die Empfindung oder der Sinn für die Tugend. Das Menschengeschlecht ist eine erfinderische Art Wesen; und wenn eine Erfindung leicht und absolut nothwendig ist, so kann man eben so eigentlich sagen, dass sie natürlich sey, als irgend etwas anders, das unmittelbar von ursprünglichen Principien, ohne die Dazwischenkunft des Nachdenkens oder der Reflexion, herkömmt. Ob also gleich die Regeln der Gerechtigkeit künstlich sind, so sind sie doch nicht willkührlich. Und man kann sie auch recht füglich Gesetze der Natur nennen; wenn wir unter natürlich dasjenige verstehen, was einer gewissen Art gemein ist oder selbst, wenn wir es auf ein Prädikat einschränken, das von einer gewissen Art unzertrennlich ist.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ursprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums.

Wir kommen nun zu der Untersuchung zweier Fragen; die eine nämlich betrifft die Art und Weise, wie die Regeln der Gerechtigkeit durch die Kunst der Menschen bestimmt worden sind; und die andre betrifft die Gründe, welche uns bewegen der Beobachtung oder Vernachlässi-

läſſigung dieſer Regeln eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit beizulegen. Daſs dieſe Fragen verſchieden ſind, wird in der Folge ganz deutlich werden. Wir wollen bey der erſtern anfangen.

Die Natur ſcheint bei dem erſten Anblicke unter allen Thieren, mit denen dieſer Erdboden bevölkert iſt, gegen keines mehr Grauſamkeit bewieſen zu haben, als gegen den Menſchen, indem ſie ihn mit ſo unzähligen Bedürfniſſen und Nothwendigkeiten überladen und ſo ſchlechte Mittel gegeben hat, ihnen abzuhelfen. In andern Geſchöpfen ſind dieſe beiden Stücke im Allgemeinen ſich immer gleich. Wenn wir den Löwen als ein gefräſsiges und fleiſchfreſſendes Thier betrachten, ſo müſſen wir freylich leicht entdecken, daſs er viele Bedürfniſſe hat; aber wenn wir auch dabei ſeine Geſtalt und Natur anſehen, ſeine Behendigkeit, ſeinen Muth, ſeine Waffen und ſeine Kraft, ſo werden wir finden, daſs dieſe Vortheile ſeinen Bedürfniſſen das Gleichgewicht halten. Das Schaaf und das Rindvieh haben dieſe Vortheile nicht; dafür aber ſind auch ihre Begierden gemäſsigt, und ihr Futter iſt leicht zu haben. Nur allein in dem Menſchen kann man dieſe unnatürliche Verbindung der Schwäche und des nothwendigen Bedürfniſſes in der gröſsten Vollkommenheit ſehen. Nicht allein die Nahrung, welche zu ſeinem Unterhalte erfodert wird, flieht ihn, wenn er ſie ſucht oder ſich ihr nähert, oder fodert wenigſtens erſt ſeine Arbeit, wenn ſie hervorgebracht werden

ſoll; ſondern er muſs auch Kleider und Nahrung haben, um ſich gegen die Anfälle der Witterung zu vertheidigen; ob er gleich, wenn man ihn blos an ſich betrachtet, weder mit Waffen, noch Kraft, noch andern natürlichen Geſchicklichkeiten verſehen iſt, welche zu ſo vielen Nothwendigkeiten einigermaſsen erfodert würden.

Die Geſellſchaft iſt es allein, welche dieſen ſeinen Mängeln abhelfen und ihn ſeinen Nebengeſchöpfen gleich machen und ſelbſt über ſie emporheben kann. Durch die Geſellſchaft wird für alle ſeine Schwachheiten geſorgt; und ob ſich in derſelben gleich ſeine Bedürfniſſe jeden Augenblick vervielfältigen, ſo werden doch ſeine Geſchicklichkeiten noch mehr vermehrt, und machen ihn in aller Rückſicht zufriedener und glücklicher, als er in ſeinem wilden und einſamen Zuſtande je hätte werden können. Wenn jede individuelle Perſon allein und blos für ſich arbeitet, ſo iſt ſeine Kraft zu ſchwach, etwas Beträchtliches zu Stande zu bringen. Da er ſchon genug zu thun hat ſeinen verſchiedenen nothwendigſten Bedürfniſſen abzuhelfen, ſo kann er nie in irgend einem beſondern Stücke eine Vollkommenheit erreichen; und da ſeine Kraft und der Erfolg ihrer Anwendung nicht zu allen Zeiten gleich iſt, ſo muſs jedesmal, ſo bald uns unſere Bemühung bei einem dieſer Stücke nur im geringſten fehl ſchlägt, unſer Untergang und Elend unvermeidlich erfolgen. Die Geſellſchaft gewährt ein Mittel gegen dieſe drei Unbequemlichkeiten. Durch

die

die Verbindung der Kräfte wird unſre Macht vermehrt: durch die Vertheilung der Geſchäfte wächſt unſre Geſchicklichkeit, und durch den wechſelſeitigen Beiſtand werden wir dem Spiele des Zufalles und Schickſals weniger ausgeſetzt. Durch dieſen Zuwachs von Macht, Geſchicklichkeit und Sicherheit wird alſo die Geſellſchaft ſehr vortheilhaft für uns.

Zur Formirung einer Geſellſchaft wird aber nicht nur erfodert, daſs ſie vortheilhaft ſey, ſondern auch, daſs die Menſchen dieſe Vortheile empfinden, und erkennen, und in ihrem wilden und unkultivirten Zuſtande iſt es unmöglich, daſs ſie durch Nachdenken und Reflektiren allein zu dieſer Erkenntniſs gelangen ſollten. Zum gröſsten Glück iſt mit denen Nothwendigkeiten, deren Mittel entfernt und dunkel ſind, ein anderes nothwendiges Bedürfniſs verknüpft, welches, da das Mittel ſeiner Befriedigung immer da und leicht zu erhalten iſt, mit Recht als die erſte und urſprüngliche Quelle der menſchlichen Geſellſchaft angeſehen werden kann. Dieſes nothwendige Bedürfniſs iſt kein anderes, als der natürliche Geſchlechstrieb, der ſie zuſammen vereiniget und ihre Vereinigung erhält, bis ein neues Band in ihrer Liebe gegen ihre gemeinſchaftliche Frucht dazu kömmt. Dieſe neue Liebe wird nun auch die Quelle der Vereinigung zwiſchen Eltern und Kinder und bildet ſchon eine zahlreichere Geſellſchaft; wo die Eltern vermöge ihrer gröſseren Macht und Weisheit regieren, und doch dabei in der Ausübung ih-

rer Gewalt durch jene natürliche Zuneigung, die fie zu den Kindern haben, eingefchränkt find. Hierauf wirken Gewohnheit und Uebung auf die zarten Gemüther der Kinder, und es dauert nicht lange, fo werden fie die Vortheile gewahr, die fie von der Gefellfchaft ziehen können, und fo werden fie nach und nach für fie gebildet, die rauhen Auswüchfe werden abgefchnitten und die Leidenfchaften, welche die menfchliche Vereinigung hindern, werden bis auf einen gewiffen Punkt eingefchränkt.

Denn es darf nicht verhelt werden, dafs obgleich die Umftände der menfchlichen Natur eine Vereinigung nothwendig machen, und obgleich folche Leidenfchaften des Vergnügens und der natürlichen Zuneigung unvermeidliche Gründe zur Gefellfchaft zu feyn fcheinen; fo giebt es doch einige andere Dinge in unfren natürlichen Anlagen und äuffern Umftänden, welche fehr unbequem find, und fogar der erforderlichen Vereinigung widerfprechen. Unter den Hinderniffen der erftern Art ift unftreitig unfre Selbftfucht das wichtigfte. Ich weifs wohl, dafs im Allgemeinen zu reden, die Vorftellungen diefer Eigenfchaft immer viel zu übertrieben find, und dafs die Befchreibungen, welche gewiffe Philofophen von dem Menfchengefchlechte in diefem Stücke geben, eben fo weit von der Natur entfernt find, als die Erzählung von jenen Ungeheuern, die wir in Fabeln und Romanen antreffen. Ich bin fo weit entfernt zu glauben, dafs die Menfchen gegen nichts eine gröfsere

Zunei-

Zuneigung haben, als gegen ſich ſelbſt, daſs ich vielmehr der Meinung bin, daſs man zwar ſelten einen finden wird, der eine einzelne Perſon mehr liebt als ſich ſelbſt, daſs man aber eben ſo ſelten jemanden antreffen wird, in welchem nicht alle geſellige Neigungen zuſammengenommen die ganze Selbſtliebe übertreffen ſollten. Man frage die gemeinſte Erfahrung: Seht ihr nicht, daſs obgleich der ganze Aufwand für die Familie überhaupt von dem Willen des Hausherrn abhängt, es deſſenunerachtet wenige giebt, die nicht den gröſsten Theil ihres Vermögens auf das Vergnügen ihrer Weiber und auf die Erziehung ihrer Kinder wenden, und den kleinſten Theil zu ihren eignen Gebrauch und Unterhalt verthun? Dieſes bemerken wir an allen, welche in dergleichen zärtlichen Verbindungen ſtehen; und wir können vorausſetzen, daſs der Fall mit andern der nämliche ſeyn würde, wenn ſie ſich in einer ähnlichen Lage befänden.

Aber obgleich dieſe Groſsmuth der menſchlichen Natur zur Ehre gereicht, ſo müſſen wir doch auch bemerken, daſs dieſe ſo edle Leidenſchaft anſtatt die Menſchen für groſse Geſellſchaften geſchickt zu machen, denſelben vielmehr ſo zuwider iſt, als es die eigennützigſte Selbſtſucht nur immer ſeyn kann. Denn da ein jeder Menſch ſich mehr liebt, als eine andere einzelne Perſon und bei ſeiner Liebe gegen andre nur ſeinen Verwandten und Freunden die gröſste Zärtlichkeit beweiſst, ſo muſs hieraus nothwendig ein Widerſtreit unter den Leidenſchaften und folglich

lich auch unter den Handlungen entſtehen, welcher für die neu errichtete Vereinigung nicht anders als ſehr gefährlich ſeyn kann.

Indeſſen würde dieſer Widerſtreit der Leidenſchaften nur von geringer Gefahr ſeyn, läge nicht in unſern äuſsern Umſtänden eine ſolche Eigenthümlichkeit, welche ihm Gelegenheit verſchafft, ſich zu äuſsern. Wir beſitzen drei verſchiedne Arten von Gütern; die innere Selbſtzufriedenheit unſeres Gemüths, die äuſsern körperlichen Vortheile, und den Genuſs ſolcher Beſitzungen, die wir durch Fleiſs oder Glück erworben haben. Der Genuſs des erſtern Guts iſt vollkommen ſicher; die zweite Art Güter kann uns entriſſen werden, aber wer ſie uns nimmt, kann ſelbſt keinen Vortheil aus ihnen ziehen. Nur die letzten allein ſind der Gewalt anderer ausgeſetzt und können ohne Verluſt oder Aenderung einem andern überliefert werden; da indeſſen doch keine hinreichende Menge derſelben da iſt, um jedermanns Begierden und Bedürfniſſe zu befriedigen. So wie alſo die Vermehrung dieſer Güter den Hauptvortheil der Geſellſchaft ausmacht, ſo iſt die Unbeſtändigkeit ihres Beſitzes, nebſt ihrer Sparſamkeit, das Haupthinderniſs derſelben.

Umſonſt werden wir erwarten, in der unkultivirten Natur ein Hülfsmittel gegen dieſe Unbequemlichkeit zu finden; umſonſt werden wir dort ein von aller Kunſt unabhängiges Princip des menſchlichen Gemüths ſuchen, welches dieſen be-

ſondern

ſondern Leidenſchaften das Gleichgewicht halten und machen könnte, daſs wir die aus unſern Umſtänden entſtehenden Verſuche, ſie andern zu entziehen, beſiegen. Der Begriff der Gerechtigkeit kann dieſen Zweck nicht erfüllen oder für eine natürliche Urſache gehalten werden, die fähig wäre, die Menſchen zu einem billigen wechſelſeitigen Betragen zu bewegen. Von jener Tugend, ſo wie ſie bei uns verſtanden wird, laſſen ſich rohe und wilde Menſchen nichts träumen. Denn der Begriff der Beleidigung oder Ungerechtigkeit begreift eine Unmoralität oder ein Laſter in ſich, das gegen eine andere Perſon begangen worden iſt. Und da jede unmoraliſche Handlung von einem Mangel oder von einer Krankheit der Leidenſchaften herrührt, und da dieſer Mangel gröſstentheils nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur in der Einrichtung des Gemüths betrachtet werden muſs; ſo wird leicht zu erkennen ſeyn, ob wir eines unmoraliſchen Betragens gegen andere ſchuldig ſind, wenn wir die natürliche und gewöhnliche Kraft derjenigen verſchiedenen Leidenſchaften betrachten, die auf ſie gerichtet ſind. Nun iſt klar, daſs in der urſprünglichen Einrichtung unſres Gemüths unſre gröſste Aufmerkſamkeit auf uns ſelbſt gerichtet iſt; denn zunächſt geht ſie auf unſre Verwandten und Freunde; und nur ein ſehr ſchwacher Grad derſelben erreicht Fremde und gleichgültige Perſonen. Dieſe Partheilichkeit und ungleiche Zuneigung alſo muſs nicht nur einen Einfluſs auf unſre Aufführung und Betragen in der Geſellſchaft haben,

ſon-

sondern auch auf unsre Begriffe von Tugend und Laster; so dass sie macht, dass wir eine sehr merkliche Ueberschreitung eines solchen Grades der Partheilichkeit entweder durch zu grosse Erweiterung oder Verengung der Leidenschaften, für lasterhaft und unmoralisch halten. Dieses können wir in unsern gemeinsten Urtheilen über Handlungen bemerken, wo wir jemanden tadeln, so bald er alle seine Leidenschaften entweder blos auf seine Familie einschränkt, oder sie so vernachlässiget, dass er in Kollisionsfällen einem Fremdlinge oder einem blossen zufälligen Bekannten den Vorzug giebt. Aus allem diesen fliesst, dass unsre natürlichen unkultivirten Begriffe der Moralität, anstatt ein Mittel gegen die Partheilichkeit unsrer Leidenschaften herbeizuschaffen, vielmehr mit dieser Partheilichkeit übereinstimmen und ihr noch mehr Stärke und Einfluss geben.

Das Mittel ist also nicht durch Natur, sondern durch Kunst gegeben; oder eigentlicher zu reden, die Natur hat für das, was in den Leidenschaften unregelmäsig und unbequem ist, die Urtheilskraft und den Verstand als Mittel angeordnet. Denn wenn die Menschen seit ihrer ersten Erziehung in der Gesellschaft, die unendlichen Vortheile, welche aus derselben entstehen, inne geworden sind, und dadurch überdem noch eine neue Liebe zur Gesellschaft und zum Umgange erhalten haben; und wenn sie bemerkt haben, dass die hauptsächlichste Störung in der Gesellschaft von den sogenannten äusserlichen

Gü-

Gütern und deren Vergänglichkeit und leichten Wechfel entfpringt; fo müffen fie auf ein Mittel denken, diefe Güter, fo viel als möglich, eben fo ftetig und beftändig zu machen, als die Gaben des Geiftes und des Körpers. Diefes kann aber nicht anders gefchehen, als wenn alle Glieder gemeinfchaftlich übereinkommen und fich vereinigen dem Befitze folcher äufserlichen Güter Beftändigkeit zu gewähren, und einem jeden den ruhigen Genufs deffen, was er durch Glück und Fleifs erwirbt, zu verftatten. Hierdurch weifs ein jeder, was er ficher befitzt; und die partheiifchen und fich widerftreitenden Bewegungen der Leidenfchaften find eingefchränkt. Auch ift eine folche Einfchränkung diefen Leidenfchaften felbft nicht entgegen; denn wenn diefes wäre, fo könnten fie nie wirken und gar nicht unterhalten werden; fondern fie ift blos ihren fchrankenlofen und heftigen Ausbrüchen zuwider. Anftatt unfern eignen oder unfrer nächften Freunde Vortheil dadurch, dafs wir uns fremder Befitzungen enthalten, aufzuopfern, können wir ihn vielmehr nicht beffer befördern als durch eine folche Konvention; weil wir dadurch die Gefellfchaft aufrecht erhalten, die zu ihrem Wohlfeyn und zu ihrer Subfiftenz eben fo nöthig ift als zu unferer eignen.

Diefe Konvention ift kein Verfprechen; denn die Verfprechungen erhalten erft, wie wir in der Folge fehen werden, ihre Gültigkeit von den menfchlichen Konventionen. Es ift blos ein allgemei-

meines Gefühl für das gemeinſchaftliche Intereſſe, das ſich alle Glieder der Geſellſchaft einander zu verſtehen geben, und welches ſie beſtimmt, ihre Handlungen gemeinſchaftlich gewiſſen Regeln zu unterwerfen. Ich ſehe, daſs es meinem Vortheile gemäſs iſt, einen andern ungeſtört in dem Beſitze ſeiner Güter zu laſſen, wenn er nur in Anſehung meiner eben ſo handeln will. Er bemerkt einen gleichen Vortheil für ſich, wenn er ſein Betragen nach eben der Regel einrichtet. Wenn nun dieſe gemeinſchaftliche Empfindung des Vortheils wechſelſeitig ausgedrückt und von beiden erkannt wird, ſo bringt ſie eine ihm gemäſse Entſchlieſsung und Aufführung hervor. Und dieſes kann recht gut eine Konvention oder Uebereinkunft zwiſchen uns heiſsen, obgleich kein Verſprechen dabei vorkömmt; weil die Handlungen eines jeden von uns eine Beziehung auf die Handlungen des andern haben, und unter der Vorausſetzung geſchehen, daſs auf der andern Seite etwas gleiches geſchehen werde. Zwei Menſchen, welche die Ruder eines Schiffs bewegen, thun dieſes vermöge einer Uebereinkunft oder Konvention, ob ſie ſich gleich niemals einander etwas verſprochen haben. Und nicht weniger iſt auch die Regel in Anſehung des feſten Beſitzes der Güter auf dergleichen menſchliche Konventionen gegründet, die nach und nach immer feſter wird und durch allmähligen Fortgang und unſre wiederholte Erfahrung der Unbequemlichkeiten, die mit der Uebertretung derſelben verknüpft ſind, immer mehr Stärke

Stärke erhält. Ia diefe Erfahrung verfichert uns noch mehr, dafs das Gefühl für den Vortheil allen unfern Mitmenfchen gemein geworden ift, und giebt uns ein Vertrauen auf die künftige Regelmäfsigkeit ihres Betragens. Und nur allein auf diefe Erwartung gründet fich unfre Mäfsigkeit und Enthaltfamkeit. Eben fo find auch nach und nach Sprachen durch blofse Konventionen ohne alle Verabredung entftanden. Ferner find auf ähnliche Art Gold und Silber die gemeinen Maafse zum Taufch geworden, und es werden zur Zufriedenheit der Menfchen Dinge damit bezahlt, die an fich hundertmal mehr werth find.

Sobald diefe Konvention in Anfehung der Enthaltung von fremden Befitzungen einmal eingetreten ift, und ein jeder einen beftändigen Befitz feiner Güter erworben hat, fo entftehen unmittelbar die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, fo wie auch die Begriffe von Eigenthum, Recht, und Verbindlichkeit. Die letztern find gänzlich unverftändlich, wenn man nicht zuvor die erftern verfteht. Unfer Eigenthum befteht in nichts andern als folchen Gütern, deren beftändigen Befitz uns die Gefetze der Gefellfchaft, d. h. die Gefetze der Gerechtigkeit, zugefichert haben. Diejenigen alfo, welche die Ausdrücke Eigenthum, Recht oder Verbindlichkeit gebrauchen, ehe fie den Urfprung der Gerechtigkeit erklärt haben, oder fie wohl gar zur Erklärung derfelben brauchen, machen fich eines fehr groben Trugfchluffes fchuldig,

und

und können ihre Schlüſſe nie auf einen feſten Grund bauen. Das Eigenthum eines Menſchen iſt ein Ding, das mit ihm in einem Verhältniſſe ſteht. Dieſes Verhältniſs iſt nicht phyſiſch, ſondern moraliſch, und gründet ſich auf die Gerechtigkeit. Es iſt alſo ganz verkehrt, wenn man ſich einbildet, daſs wir einen Begriff von dem Eigenthume haben können, ohne die Natur der Gerechtigkeit vollſtändig zu verſtehen, und ihren Urſprung in der Kunſt und Erfindung der Menſchen zu zeigen. Der Urſprung der Gerechtigkeit erklärt den Urſprung des Eigenthums. Ein und eben dieſelbige künſtliche Einrichtung erzeugt beide. Da nun unſre erſte und natürliche Empfindung der Sittlichkeit auf der Natur unſrer Leidenſchaften beruht, und uns und unſern Freunden den Vorzug vor Fremden giebt; ſo iſt es unmöglich, daſs von Natur ein ſolches Ding, wie ein bleibendes Recht oder Eigenthum, ſey, weil die entgegengeſetzten Leidenſchaften der Menſchen ſie nach entgegengeſetzten Richtungen treiben, und durch keine Konvention oder Uebereinſtimmung eingeſchränkt werden.

Niemand kann zweifeln, daſs die Konvention, ein Eigenthum und feſten Beſitz anzuerkennen, nicht unter allen Dingen das nothwendigſte zur Errichtung und Aufrechterhaltung der menſchlichen Geſellſchaft ſey, und daſs, wenn man einmal übereingekommen iſt, dieſe Regel feſtzuſetzen und zu beobachten, wenig oder nichts mehr übrig bleibt, um eine vollkommne Harmonie und Einigkeit zu Stande

de zu bringen. Alle übrigen Leidenfchaften, aufser der für den eignen Vortheil, find entweder leicht im Zaum zu halten, oder nicht von fo verderblichen Folgen, wenn man ihnen nachfieht. So ift die Eitelkeit mehr eine Leidenfchaft, die der Gefellfchaft zuträglich ift, und die Menfchen unter fich vereiniget. Mitleiden und Liebe find von eben der Art. Und was Neid und Rachfucht anbetrifft, fo find fie zwar verderblich, aber fie wirken doch nicht kontinuirlich, fondern nur dann und wann, und gehen auch nur auf einzelne Perfonen, die man für glücklicher hält, oder für feine Feinde achtet. Iene Begierde allein für uns und unfre nächften Freunde, Güter und Befitzungen zu erwerben, ift unerfättlich, kontinuirlich, allgemein und zielt geradezu auf die Zerftörung der Gefellfchaft. Es giebt kaum einen Menfchen, der diefer Leidenfchaft nicht unterworfen wäre; und es giebt gewifs keinen, der nicht von ihr etwas zu fürchten hätte, wenn fie ohne Einfchränkung wirken dürfte, und ihren erften und natürlichften Bewegungen folgte. So dafs wir im Ganzen bey Errichtung einer Gefellfchaft die Schwierigkeiten blos nach denen für gröfser oder kleiner achten, welche wir bei der Regulirung und Einfchränkung diefer Leidenfchaft antreffen.

Es ift gewifs, dafs keine Leidenfchaft in der menfchlichen Seele hinlängliche Stärke und zugleich eine gehörige Richtung der Liebe zum Gewinft das Gegengewicht zu halten, und die Menfchen dadurch

zu tauglichen Gliedern der Gefellfchaft zu machen, dafs fie fie von den Befitzungen anderer zurückhält. Das Wohlwollen gegen Fremde ift viel zu fchwach zu diefem Zwecke; und was die übrigen Leidenfchaften anbetrifft, fo entflammen fie diefe Begierde noch mehr, wenn wir bemerken, dafs wir, je gröfser unfer Vermögen ift, defto eher im Stande find, alle unfre Neigungen zu befriedigen. Es ift alfo keine Leidenfchaft im Stande, der eigennützigen Leidenfchaft Widerftand zu thun, als diefelbige Leidenfchaft felbft, wenn man ihre Richtung ändert. Nun mufs diefe Veränderung der Richtung nothwendig bey der geringften Reflexion entftehen; da es ganz klar am Tage liegt, dafs die Leidenfchaft viel beffer befriediget werden kann, wenn fie eingefchränkt wird, als wenn man ihr volle Freiheit läfst; und dafs wir, indem wir die Gefellfchaft erhalten, weit gröfsere Fortfchritte in Erwartung des Vermögens machen, als in einem einfamen und verlaffenen Zuftande, welcher auf Gewaltthätigkeit, und eine allgemeine Licenz erfolgen mufs. Die Frage alfo, welche die Schwäche oder Güte der menfchlichen Natur betrifft, geht der andern Frage über den Urfprung der Gefellfchaft gar nichts an; und es braucht hier nichts erwogen zu werden, als die verfchiedenen Grade der menfchlichen Klugheit oder Thorheit. Denn man mag die Leidenfchaft des Eigennutzes für lafterhaft oder tugendhaft erklären, es ift immer einerlei; weil fie fich von felbft einfchränkt. Denn wenn fie tugendhaft ift, fo wer-

den

den die Menschen durch ihre Tugend gesellig; ist sie lasterhaft, so hat das Laster dieselbige Wirkung.

Da nun diese Leidenschaft sich dadurch einschränkt, dass sie einer Regel folgt, wodurch die Beständigkeit und Festigkeit des Besitzes möglich wird; so müsste die Gesellschaft, wenn diese Regel sehr abstrus und schwer zu finden wäre, gewissermassen auf einem Zufalle beruhen, und die Wirkung vieler Iahrhunderte seyn. Aber sollte sich finden, dass nichts einfacher und leichter seyn kann, als diese Regel; dass sie jeder Vater, um Friede unter seinen Kindern zu erhalten, einführen muss; und dass diese ersten rohen Anfänge der Gerechtigkeit jeden Tag zunehmen müssen, so wie sich die Gesellschaft erweitert; wenn alles dieses einleuchtend ist, und es muss einleuchtend seyn, so können wir sicher schliessen, dass es den Menschen ganz unmöglich ist, eine beträchtliche Zeit in diesem wilden Zustande, der vor der Gesellschaft vorhergeht, zu bleiben; sondern dass gleich anfangs sein Zustand und seine Lage für gesellschaftlich gehalten werden muss. Indessen mögen die Philosophen immerhin, wenn sie wollen, ihr Raisonnement bis auf den sogenannten Naturstand ausdehnen; wenn sie nur zugeben, dass er eine blosse philosophische Erdichtung sey, der weder jemals Realität gehabt hat, noch auch Realität haben konnte. Da die menschliche Natur aus zwei Haupttheilen besteht, welche in allen ihren Handlungen nöthig sind; die Leidenschaften und der Ver-

ftand; fo ift gewifs, dafs die blofsen Antriebe der erftern, ohne dafs ihnen der letztere die Richtung giebt, die Menfchen unfähig zur Gefellfchaft machen. Und es kann fehr wohl verftattet werden, die Wirkungen, welche aus den abgefonderten Operationen diefer zwei Beftandtheile des menfchlichen Gemüths entfpringen, jede für fich zu betrachten. Denn es mufs in der Sittenlehre eben die Freiheit gelten, als in der Phyfik; und in der letztern ift es fehr gewöhnlich, dafs man eine Bewegung als zufammengefetzt und aus zwei von einander verfchiedenen Theilen beftehend, anfieht; ob man gleich dabei fehr gut erkennt, dafs die Bewegung an fich unzufammengefetzt und unzertrennlich ift.

Diefer Stand der Natur ift alfo als eine blofse Erdichtung anzufehen, die der von dem goldenen Zeitalter, das die Dichter erfunden haben, nicht unähnlich ift; nur mit dem Unterfchiede, dafs der erftere als ein Zuftand voll Krieg, Gewaltthätigkeit, und Ungerechtigkeit gefchildert wird; dahingegen das letztere als die reizendfte und friedfertigfte Zeit, die man fich nur immer einbilden kann, abgebildet wird. Die Iahrszeiten find in diefem erften Zeitalter der Natur, wenn den Dichtern zu trauen ift, fo mild, dafs die Menfchen nicht nöthig hatten, fich mit Kleidern und Häufern gegen die Angriffe der Hitze und Kälte zu verfehen. Die Bäche floffen voll Wein und Milch; die Eichen gaben Honig; und die Natur brachte von freien Stücken

cken die gröfsten Delikateffen hervor. Doch diefes waren die hauptfächlichften Vortheile diefes Zeitalters nicht allein. Nicht blos Stürme und Ungewitter waren aus der Natur verbannt; fondern auch jene noch weit heftigern Ungewitter, die folchen Aufruhr verurfachen, folche Verwirrung in der menfchlichen Gefellfchaft erzeugen, waren dem menfchlichen Herzen unbekannt. Da hörte man nichts von Habfucht, Ehrgeiz, Graufamkeit und Eigennutz: herzliche Liebe, Mitleiden, Sympathie waren die einzigen Triebfedern in den Gemüthern der Menfchen. Selbft der Unterfchied zwifchen Mein und Dein war aus jenem glücklichen Gefchlechte der Sterblichen verbannt, und mit ihm fielen alle Begriffe von Eigenthum und Verbindlichkeit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weg.

Diefes ift ohne Zweifel eine blofse Fiktion; aber deffenunerachtet verdient fie unfre Aufmerkfamkeit, weil nichts den Urfprung folcher Tugenden, welche wir gegenwärtig unterfuchen, deutlicher zeigen kann. Ich habe fchon bemerkt, dafs die Gerechtigkeit aus den Konventionen der Menfchen entfpringt; und dafs diefe Mittel gegen gewiffe Unbequemlichkeiten feyn follen, die von der Konkurrenz gewiffer Befchaffenheiten der menfchlichen Seele mit der Lage der äufsern Objekte herrühren. Die Eigenfchaften des Gemüths find Eigennutz und eingefchränkte Grofsmuth; und die Lage der äufsern Objekte ift ihr leichter Wechfel, verbunden mit ihrer

ihrer sparsamen Vertheilung, in Vergleichung mit den Bedürfnissen und Begierden der Menschen. Allein obgleich die Philosophen sich oft in diesen Spekulationen verirrt haben, so sind doch die Dichter, vermöge eines gewissen Geschmacks oder gemeinschaftlichen Instinkts, der in den mehresten Arten des Raisonnements weiter geht, als irgend eine von jenen Künsten und philosophischen Theorien, die wir bisher haben kennen gelernt, weit sicherer geleitet worden. Sie wurden sogleich gewahr, dass, wenn jedermann eine zärtliche Achtung gegen den andern hätte, oder wenn die Natur alle unsre Bedürfnisse überflüssig befriedigte, die Eifersucht in Ansehung des Vortheils, welche Gerechtigkeit erfodert, nicht länger statt haben könnte; da würde keine Gelegenheit zu jenen Unterscheidungen und Grenzen des Eigenthums und des Vermögens mehr seyn, die jetzt unter den Menschen üblich sind. Vermehrt das Wohlwollen der Menschen bis auf den gehörigen Grad, und alle Gerechtigkeit wird unnütz, indem ihre Stelle weit edlere Tugenden und weit würdigere Eigenschaften einnehmen. Der Eigennutz der Menschen wird durch die wenigen Güter, die wir haben, nach Proportion unsrer Bedürfnisse noch mehr erregt; und um diesen Eigennutz einzuschränken, sind die Menschen genöthiget worden, sich von der Gemeinheit zu trennen, und zwischen ihren eignen Gütern und den Besitzungen anderer einen Unterschied zu machen.

Und um diefes zu lernen, haben wir eben nicht nöthig zu den Erdichtungen der Poeten unfre Zuflucht zu nehmen; fondern fowohl die Natur der Sache, als die gemeine Erfahrung und Beobachtung, kann uns ein Gleiches lehren. Man kann leicht bemerken, dafs eine herzliche Liebe alle Dinge unter Freunden gemein macht; und dafs z.B. verheirathete Perfonen auf ihr befonderes Eigenthum gegenfeitig ganz Verzicht thun, und mit dem Mein und Dein, was fo nothwendig ift, und doch in der menfchlichen Gefellfchaft fo viele Händel verurfacht, ganz unbekannt find. Diefelbige Wirkung entfpringt aus einer Veränderung in den Umftänden der Menfchen; wie wenn ein folcher Ueberflufs von einer Sache da ift, dafs alle Begierden der Menfchen darnach befriediget werden können: in welchem Falle der Unterfchied des Eigenthums gänzlich verlohren geht, und alles gemeinfchaftlich bleibt. Diefes gilt z. E. von Waffer und Luft, welche doch die fchätzbarften unter allen äufseren Gegenftänden find; und wir können daraus leicht den Schlufs machen, dafs, wenn die Menfchen alle und jede Dinge in gleichem Ueberfluffe befäfsen, oder wenn jedermann eben fo grofse Liebe und zärtliche Achtung gegen jeden andern, als gegen fich felbft hätte; Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unter dem Menfchengefchlechte gleich unbekannt feyn würde.

Hier ift alfo ein Satz, der nun, wie ich glaube, als ganz gewifs und ausgemacht betrachtet werden kann, dafs nemlich die Gerechtigkeit

keit ihren Ursprung blos von dem Eigennutze und der eingeschränkten Grossmuth der Menschen, und der kargen Vorsorge hat, welche die Natur für ihre Bedürfnisse gehabt hat. Werfen wir einen Blick auf das Vorige, so werden wir finden, dass dieser Satz einige von denen Bemerkungen, welche wir schon über diese Materie gemacht haben, sehr stark bestätiget.

Erstlich können wir hieraus schliessen, dass die Vorstellung des allgemeinen Wohls oder ein starkes ausgebreitetes Wohlwollen nicht unser erster und ursprünglicher Bewegungsgrund ist, die Regeln der Gerechtigkeit zu beobachten; weil man nach dem Vorigen einräumen muss, dass die Menschen, wenn sie mit einem solchen Wohlwollen versehen wären, niemals an diese Regeln würden gedacht haben.

Zweitens können wir aus eben dem Grunde schliessen, dass die Empfindung der Gerechtigkeit nicht auf der Vernunft beruhet, oder auf der Entdeckung gewisser Verknüpfungen und Verhältnisse der Begriffe, welche ewig unveränderlich und allgemein verbindlich sind. Denn da es offenbar ist, dass eine solche Veränderung in dem Gemüthe und Umständen des Menschen, dergleichen wir oben erwähnt haben, unsre Pflichten und Verbindlichkeiten gänzlich ändern würde, so muss man nach dem gemeinen Systeme, wornach die Empfindung der Tugend von der Vernunft herrührt,

rührt, nothwendigerweiſe die Veränderung zeigen, welche dieſes in den Verhältniſſen und Begriffen hervorbringen muſs. Es iſt aber offenbar, daſs die einzige Urſache, weshalb das ausgedehnte Wohlwollen des Menſchen und der vollkommne Ueberfluſs aller Dinge, den Begriff der Gerechtigkeit aufheben würde, darinne beſteht, weil ſie ſie ganz unnütz machen; und daſs auf der andern Seite ſein eingeſchränktes Wohlwollen und ſein bedürfniſsvoller Zuſtand nur deshalb dieſe Tugend erzeugen, weil ſie zu dem allgemeinen Intereſſe und zu dem Intereſſe jedes Einzelnen erforderlich iſt. Alſo war es blos unſre Beſorgniſs für unſern eignen und den allgemeinen Vortheil, welche machte, daſs wir die Geſetze der Gerechtigkeit einführten; und es kann nichts gewiſſer ſeyn, als daſs es kein Verhältniſs der Begriffe iſt, das dieſe Beſorgniſs in uns hervorbringt, ſondern unſre Impreſſionen und Empfindungen, ohne welche uns jedes Ding in der Natur vollkommen gleichgültig iſt, und uns nie im Geringſten afficiren kann. Die Empfindung der Gerechtigkeit hat alſo ihren Grund nicht in unſern Begriffen, ſondern in unſern Impreſſionen.

Drittens können wir die vorige Behauptung noch dadurch beſtätigen, daſs diejenigen Impreſſionen, welche dieſe Empfindung der Gerechtigkeit erwecken, der menſchlichen Seele gar nicht natürlich ſind, ſondern daſs ſie erſt durch künſtliche Einrichtungen und menſchliche Kon-

Konventionen entftehen. Denn da eine beträchtliche Veränderung des Charakters und der Umftände, fowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit vernichtet; und da eine folche Veränderung nur dadurch wirkt, dafs fie unfer eignes und das allgemeine Intereffe verändert; fo folgt, dafs die erfte Errichtung der Regeln der Gerechtigkeit blos von diefen verfchiedenen Arten des Intereffes abhängt. Wenn aber die Menfchen von Natur und mit herzlicher Neigung das öffentliche Intereffe beförderten; fo würden fie nie daran gedacht haben, fich einander durch jene Regeln einzufchränken; und wenn fie ihren eignen Vortheil ohne alle weitere Rückficht verfolgten; fo würden fie geradezu fich jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit überlaffen. Diefe Regeln find alfo künftlich und ftreben auf eine fchräge und indirekte Art nach ihrem Ziele; und der Vortheil, welcher fie verurfacht, ift auch gar nicht von der Art, dafs er durch die natürlichen, durch keine Kunft entftandenen Leidenfchaften follte erreicht werden können.

Um diefes noch deutlicher zu machen, fo erwäge man, dafs, obgleich die Regeln der Gerechtigkeit blos auf das Intereffe gegründet find, ihre Verknüpfung mit dem Intereffe doch etwas ganz Eigenthümliches, und von derjenigen, welche man bei andern Gelegenheiten bemerkt, ganz verfchieden ift. Eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit ift oft dem allgemeinen Wohl zuwider; und wenn fie allein bliebe, ohne dafs andre Handlungen

auf

auf fie folgten, fo würde fie an fich der Gefellfchaft fehr nachtheilig feyn. Wenn ein tugendhafter, wohlthätiger Mann einem Geizhalfe oder einem aufrührerifchen Heuchler eine grofse Summe wiedergiebt, fo handelt er recht und lobenswürdig; aber das Publikum leidet in der That dabei. Und es ift auch jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit, ifolirt betrachtet, eben fo wenig allemal dem Privatvortheile als dem öffentlichen zuträglich; und man kann fich leicht Fälle denken, in welchen fich ein Menfch durch eine rechtfchaffene Art zu handeln in Armuth ftürzen kann, und wo er Grund hat zu wünfchen, dafs in Anfehung diefes einzelnen Falles, die Gefetze der Gerechtigkeit auf einen Augenblick möchten aufgehoben feyn. Aber obgleich hie und da eine Handlung der Gerechtigkeit dem Privat- und öffentlichen Vortheile zuwider feyn mag, fo ift doch gewifs, dafs der ganze Plan oder die Verfahrungsart im Ganzen zur Erhaltung der Gefellfchaft fowohl, als auch zum Wohle eines jeden Einzelnen, im höchften Grade zuträglich oder vielmehr ganz unentbehrlich ift. Das Gute von dem Uebeln ganz abzufondern, ift unmöglich. Das Eigenthum mufs ficher und durch allgemeine Gefetze gefchützt feyn. Ob das Publikum gleich in einzelnen Fällen leidet, fo wird doch diefer vorübergehende augenblickliche Schade durch die unverrückte Befolgung der Regel, und durch den Frieden und die Ordnung, welche fie in der Gefellfchaft verurfacht, reichlich erfetzt. Und felbft jede einzelne Perfon mufs finden, wenn fie

sie alles in Anschlag bringt, dass sie dabei gewinnt; indem ohne Gerechtigkeit die Gesellschaft unmittelbar zerstört werden, und jeder wieder in den wilden und einsamen Zustand zurückfallen müsste, der unendlich schlimmer ist, als die elendeste Lage, die man sich in der Gesellschaft als möglich denken kann. Sobald also die Menschen durch Erfahrung gelernt haben, dass, was auch immer die Folge von einer einzelnen Handlung der Gerechtigkeit, die eine einzelne Person begeht, seyn mag, das ganze System der Handlungen, welches durch die ganze Gesellschaft bewirkt wird, dem Ganzen und jedem Einzelnen unendlich vortheilhaft ist; so wird es nicht lange mehr dauern können, bis man Gerechtigkeit und Eigenthum einführt. Iedes Glied der Gesellschaft fühlt diesen Vortheil; Ieder drückt diese Empfindung gegen seine Nebenmenschen aus und dabei den Entschluss, welchen er gefasst hat, seine Handlungen nach den Regeln der Gerechtigkeit einzurichten, unter der Bedingung, dass es die andern auch thun. Nicht mehr als diese Einsicht ist nöthig, um jemanden zu bewegen, bei der ersten besten Gelegenheit gerecht zu seyn. Dieser wird ein Beispiel für die übrigen. Und so begründet sich die Gerechtigkeit von selbst durch eine Art von Konvention oder stiller Uebereinkunft; das heisst durch ein Gefühl für den Vortheil, das bei allen vorausgesetzt wird, und wornach jede einzelne Handlung in der Erwartung gethan wird, dass es andre eben so machen werden. Ohne eine solche Konvention

würde

würde niemand daran gedacht haben, dafs es eine folche Tugend gäbe, wie die Gerechtigkeit ift; es würde niemanden eingefallen feyn, feine Handlungen darnach einzurichten. Nehme ich eine einzelne Handlung, fo wird meine Gerechtigkeit in jeder Rückficht fchädlich feyn; blos in der Vorausfetzung, dafs andre meinem Beifpiele folgen werden, kann ich mich zu diefer Tugend entfchliefsen; weil nichts als diefe Einförmigkeit im Verfahren die Gerechtigkeit vortheilhaft machen, oder mich bewegen kann, ihre Regeln zu befolgen.

Wir kommen nun zur Beantwortung der zweiten Frage, die wir oben vorgelegt haben, nemlich: Warum wir mit der Gerechtigkeit den Begriff der Tugend und mit der Ungerechtigkeit den Begriff des Lafters verknüpfen? Diefe Frage wird uns nach den einmal von uns feftgefetzten Grundfätzen nicht lange aufhalten. Alles was wir hier darüber fagen können, läfst fich mit ein Paar Worten abthun. Die völlige Befriedigung können wir dem Lefer erft in dem dritten Theile diefes Buchs geben. Die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit, nemlich der eigne Vortheil, ift fchon ausführlich gezeigt worden; was aber die moralifche Verbindlichkeit, oder die Empfindung von Recht und Unrecht anlangt, fo werden wir erft die natürlichen Tugenden unterfuchen müffen, ehe wir einen vollftändigen und befriedigenden Grund davon geben können.

Nach-

Nachdem die Menschen durch Erfahrung gefunden haben, daſs ihr Eigennutz und ihre eingeschränkte Güte, wenn sie nach ihrem Belieben handeln, sie zur Gesellschaft ganz unfähig machen; und nachdem sie zu gleicher Zeit bemerkt haben, daſs die Gesellschaft zur Befriedigung eben derselben Leidenschaften ganz unentbehrlich ist; so sehen sie sich natürlicherweise genöthiget, sich der Einschränkung solcher Gesetze zu unterwerfen, durch deren Beobachtung allein die menschliche Gesellschaft sicher und ruhig bestehen kann. Anfangs also werden die Menschen blos durch die Erwägung ihres eignen Nutzens bestimmt, sich diese Gesetze und ihre allgemeine und nothwendige Beobachtung aufzulegen; und dieser Grund ist bei der ersten Bildung der Gesellschaft vollkommen hinreichend wirksam und stark. In der Folge aber, wenn die Gesellschaft zahlreicher geworden, und zu einem ganzen Volke oder einer Nation angewachsen ist, so erscheint dieser Vortheil in einem mehr entfernteren Lichte, und die Menschen sehen nicht mehr so leicht, als in einer kleinern und zusammengezogenern Gesellschaft ein, wie bei jeder einzelnen Uebertretung dieser Gesetze, Unordnung und Verwirrung erfolgen müsse. Aber ob wir gleich in unsern eignen Handlungen den Vortheil öfters aus dem Gesichte verliehren, welchen wir von der Aufrechterhaltung der Ordnung haben, und einen geringern aber mehr gegenwärtigen Vortheil vorziehen, so werden wir doch unser Vorurtheil jederzeit mittelbar oder unmittebar an

an der Ungerechtigkeit anderer wahrnehmen können; weil wir in diesem Falle nicht durch Leidenschaft verblendet, oder durch widersprechende Neigungen auf eine andre Seite gelenkt werden. Ia wenn die Ungerechtigkeit auch in einer solchen Entfernung von uns vorgeht, dafs sie gar keinen Einflufs auf unsern Vortheil hat, so mifsfällt sie uns doch; weil wir sie als der menschlichen Gesellschaft nachtheilig und als verderblich für jeden ansehen, der mit einer Person, die ungerecht ist, zusammenkömmt. Wir nehmen, vermöge der Sympathie, an ihren unangenehmen Empfindungen Theil; und da jedes Ding, das bei Betrachtung der menschlichen Handlungen unangenehme Empfindung gewährt, Laster, und alles, was auf eben diese Art Vergnügen hervorbringt, Tugend heifst; so ist dieses der Grund, weshalb die Empfindung des Moralisch-Guten und Bösen bei der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erfolgt. Und obgleich diese Empfindung im gegenwärtigen Falle blos von der Betrachtung fremder Handlungen herrührt, so mufs sich dieses doch auch auf unsre eignen Handlungen erstrecken. Die allgemeine Regel wirkt weiter als auf die einzelnen Fälle, von welchen sie abgezogen ist; indem wir zu gleicher Zeit nach der Einrichtung unsrer Natur mit andern in den Empfindungen, die sie von uns haben, sympathisiren. So ist also der Eigennutz die ursprüngliche Quelle der Errichtung der Gerechtigkeit: aber eine gewisse Sympathie

pathie mit dem allgemeinen Vortheile ist die Quelle der moralischen Billigung, welche diese Tugend begleitet.

Obgleich dieser Erfolg der Empfindungen natürlich und selbst nothwendig ist, so ist doch gewiss, dass er durch die Geschicklichkeit der Staatskundigen noch mehr befördert wird, welche, um die Menschen leichter zu regieren und den Frieden in der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, sich bemühet haben eine Achtung gegen die Gerechtigkeit und einen Abscheu vor der Ungerechtigkeit zu erwecken. Dieses muss unstreitig seine Wirkung haben; aber es kann auch nicht geleugnet werden, dass gewisse Moralisten dieses zu weit getrieben haben, indem sie alle ihre Kräfte aufgeboten zu haben scheinen, um alle Empfindung der Tugend aus dem menschlichen Geschlechte auszurotten. Die Kunst der Könige kann die Natur in Hervorbringung derjenigen Gesinnungen und Empfindungen, die schon in uns liegen, zwar unterstützen, und kann selbst in einzelnen Fällen bei dieser oder jener Gelegenheit für sich allein eine Billigung oder Achtung gegen diese oder jene Handlung erzeugen; aber es ist ganz unmöglich, dass sie die einzige Ursache des Unterschieds seyn könne, den wir zwischen Tugend und Laster machen. Denn wenn uns die Natur in diesem Stücke nicht zu Hülfe käme, so würden die Gesetzgeber umsonst von ehrenvollen oder schimpflichen, von lob- oder tadelnswürdigen Handlungen reden. Diese Worte wür-

den völlig unverständlich feyn, und man würde mit ihnen eben fo wenig einen Begriff verbinden können, als wenn es Worte einer uns ganz unbekannten Sprache wären. Das höchfte, was die Regierung bewirken kann, ift, dafs fie die natürlichen Empfindungen über ihre urfprünglichen Grenzen hinaus ausdehnt; aber die Natur felbft mufs doch immer die Materialien liefern und uns zuerft einen Begriff von dem moralifchen Unterfchiede beibringen.

So wie öffentliches Lob oder Tadel unfre Achtung gegen die Gerechtigkeit vermehrt; fo trägt die Privaterziehung und der Unterricht zu derfelbigen Wirkung bei. Denn die Eltern können gar bald bemerken, dafs ein Menfch fich und andern um fo nützlicher ift, je ftärker fein Gefühl für Ehre und Rechtfchaffenheit ift; und dafs diefe Principien defto mehr Stärke erhalten, jemehr Erziehung und Gewohnheit diefer Empfindung und Reflexion günftig find. Aus diefem Grunde müffen alle Eltern bewogen werden, ihren Kindern von ihrer frühften Jugend an, die Grundfätze der Rechtfchaffenheit einzuprägen, und fie daran gewöhnen, die Beobachtung derjenigen Regeln, welche die Gefellfchaft erhalten, als fchätzbar und ehrwürdig zu achten, und die Verletzung derfelben als niederträchtig und fchimpflich anzufehen. Hierdurch faffen die Empfindungen in ihren zarten Gemüthern fchon Wurzel und erhalten eine folche Feftigkeit und Stärke, dafs fie fich in der Folge eben fo wirkfam beweifen,

als diejenigen Principien, welche die allerwesentlichsten in unsrer Natur, und am allertiefsten in unsre innerliche Konstitution eingewurzelt sind.

Was noch ferner zur Vermehrung ihrer Festigkeit beiträgt, ist der Antheil, den wir an unserm guten Rufe nehmen, wenn nemlich einmal die Meinung unter den Menschen herrschend geworden ist, dass mit der Gerechtigkeit Verdienst und Ehre, mit der Ungerechtigkeit aber Schuld und Schimpf verknüpft ist. Nichts liegt uns mehr am Herzen als unser guter Name und von nichts hängt dieser gute Name mehr ab, als von unsrer Aufführung, die wir in Ansehung des Eigenthums anderer beobachten. Aus diesem Grunde muss es sich ein jeder, der nur einigermassen auf seinen Charakter hält, oder der die Absicht hat mit den Menschen auf eine gute Art zu leben, zum unverbrüchlichen Gesetz machen, unter keiner Bedingung, und wenn auch die Versuchung noch so gross wäre, diejenigen Principien zu verletzen, welche den wesentlichen Theil eines Mannes von Rechtschaffenheit und Ehre ausmachen.

Ich will nur noch, ehe ich diesen Gegenstand verlasse, eine Anmerkung machen, nemlich die, dass ob ich gleich behaupte, dass in dem Stande der Natur oder in demjenigen eingebildeten Zustande, der vor der Gesellschaft vorhergeht, weder Gerechtigkiet noch Ungerechtigkeit sey, ich dennoch nicht annehme, dass es in diesem Zustande erlaubt wäre, das Eigenthum anderer zu verletzen.

Ich

Ich will nur fagen, dafs in diefem Zuftand fo etwas, wie Eigenthum ift, gar nicht ftatt findet; und folglich auch fo ein Ding, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ift, gar nicht feyn kann. Ich werde Gelegenheit haben eine ähnliche Bemerkung in Anfehung der Verfprechungen zu machen, wenn ich auf diefes Kapitel komme; ich hoffe, dafs diefe Bemerkung, recht erwogen, hinreichen wird, allen Hafs von den vorhergehenden Meinungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu entfernen.

Dritter Abfchnitt.

Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum beftimmt wird.

Obgleich die Gründung der Regel, die Beftändigkeit der Befitzung betreffend, nicht nur nützlich, fondern für die menfchliche Gefellfchaft felbft unumgänglich nothwendig ift; fo kann fie doch zu keinem Zwecke dienen, fo lange es bei fo allgemeinen Ausdrücken bleibt. Man mufs noch eine Art und Weife zeigen, wornach wir unterfcheiden können, welche befondere Güter jeder einzelnen Perfon zugehören müffen, und von deren Befitz und Genufs alle übrige Menfchen ausgefchloffen find. Unfer nächftes Gefchäft mufs alfo feyn, die Gründe zu entdecken, welche diefe allgemeine Regel modificiren und fie für den gemeinen Gebrauch und für das praktifche Leben gefchickt machen.

Es ist klar, daſs diese Gründe nicht daher genommen werden können, daſs der eine einen gröſsern Vortheil von gewiſſen Gütern zu ziehen weiſs, als der andre. Man kann alſo niemals ſagen, eine einzelne Perſon oder das Publikum habe deswegen ein Recht dieſe oder jene Güter zu beſitzen, weil ſie weit gröſsern Nutzen daraus ziehen kann, als ein anderer. Es wäre freilich beſſer, wenn ein jeder das beſäſse, was ihm am nützlichſten iſt und was er am beſten gebrauchen kann. Aber auſser daſs ein und daſſelbe Ding mehrern gleich brauchbar und nützlich ſeyn kann; ſo wäre ein ſolcher Entſcheidungsgrund ſo vielen Streitigkeiten ausgeſetzt, und die Menſchen ſind ſo partheiiſch und leidenſchaftlich in Beurtheilung dieſer Streitigkeiten, daſs ſich eine ſo ſchwankende und ungewiſſe Regel unmöglich mit dem Frieden der menſchlichen Geſellſchaft würde vereinigen laſſen. Die Konvention über die Beſtändigkeit der Beſitzungen iſt blos deswegen eingeführt, um alle Gelegenheiten zu Uneinigkeit und Streit abzuſchneiden; dieſer Zweck würde aber nie erreicht werden, wenn wir es für Recht erkennen wollten, dieſe Regel allenthalben anzuwenden, wo wir einen beſondern Nutzen bei der Anwendung derſelben entdeckten. Die Gerechtigkeit nimmt bei ihren Entſcheidungen nie darauf Rückſicht, ob die Dinge für dieſe oder jene Menſchen brauchbar ſind oder nicht; ihr Zweck erſtreckt ſich viel weiter. Ein Menſch mag freigebig oder filzig ſeyn; die Gerechtigkeit behandelt ihn nach einerlei Regel,

und ſie entſcheidet mit gleicher Leichtigkeit für den einen oder für den andern, wenn ihm auch etwas zufallen ſollte, das für ihn ganz unbrauchbar iſt.

Hieraus folgt alſo, daſs die allgemeine Regel, daſs die Beſitzung feſt ſeyn müſſe, nicht nach einzelnen Urtheilen, ſondern wiederum nach allgemeinen Regeln angewandt werden müſſe, nach ſolchen, die ſich auf die ganze Geſellſchaft erſtrecken, und die weder durch Gunſt noch Haſs gebeugt werden dürfen. Zur Erläuterung mag folgendes Beiſpiel dienen. Ich denke mir die Menſchen zuerſt in ihrem wilden und einſamen Zuſtande; und nehme an, daſs, ſo bald ihnen das Elend dieſes Zuſtandes fühlbar wird, und ſie die Vortheile, die aus einer Geſellſchaft entſtehen, vorherſehen, einer des andern Geſellſchaft ſucht, und daſs ſie ſich wechſelſeitig ihren Schutz und Beiſtand anbieten. Ich ſetze alſo voraus, daſs ſie ſo viel Scharfſinn haben, unmittelbar gewahr zu werden, daſs das hauptſächlichſte Hinderniſs der Ausführung eines Entwurfs der Geſellſchaft und wechſelſeitigen Dienſtleiſtung in der Selbſtſucht und der Eigennützigkeit ihrer natürlichen Gemüthsverfaſſung liege; dieſem Uebel abzuhelfen, vereinigen ſie ſich nun zuſammen über das einzige Mittel, wodurch eine Geſellſchaft möglich iſt; ſie führen Beſtändigkeit des Beſitzes ein, und ſorgen für wechſelſeitige Einſchränkung und Schonung. Ich ſehe, daſs dieſe Art zu verfahren nicht ganz natürlich iſt; aber auſser, daſs ich hier nur annehme, daſs die Betrachtungen auf einmal ge-

gemacht werden, welche in der Wirklichkeit nur unmerklich und nach und nach entſtehen; auſser dieſem ſage ich, iſt es doch recht gut möglich, daſs verſchiedene Perſonen, die durch mancherlei Zufälle von den Geſellſchaften getrennt worden ſind, wozu ſie ehemals gehörten, in die Nothwendigkeit kommen können, eine neue Geſellſchaft unter ſich zu errichten; in welchem Falle ſie ganz in der oben erwähnten Lage ſind.

Es iſt alſo offenbar, daſs, nachdem ſie im Allgemeinen darinne übereingekommen ſind, eine Geſellſchaft zu errichten und die Beſtändigkeit der Beſitzung zu gründen, ihre erſte Schwierigkeit iſt, wie ſie nun ihre Beſitzungen abſondern, und jedem ſeinen beſonderen Theil anweiſen ſollen, den er in Zukunft ausſchlieſsend und unveränderlich benutzen kann. Dieſe Schwierigkeit wird ſie nicht lange aufhalten, ſondern es wird ihnen gleich als das natürlichſte Mittel der Auskunft beifallen, daſs ein jeder dasjenige kontinuirlich zur Benutzung behält, wovon er gegenwärtig Herr iſt, und daſs das Eigenthum oder die beſtändige Beſitzung mit der unmittelbaren Beſitzung verbunden werde. So iſt die Wirkung der Gewohnheit; ſie ſöhnt uns nicht nur mit einem Dinge, das wir lange beſeſſen haben, aus, ſondern bringt uns auch eine Neigung gegen daſſelbe bei, und macht, daſs wir es andern Dingen vorziehen, die an ſich weit mehr werth, uns aber weniger bekannt ſind. Was immer unter unſern Augen geweſen, und ſtets zu unſerm Vortheil gebraucht

braucht worden iſt; davon trennen wir uns allemal ungern; hingegen können wir ſolche Güter, die wir nie genoſſen haben, und woran wir nicht gewöhnt ſind, ſehr leicht entbehren. Und hieraus iſt es alſo begreiflich und offenbar, weshalb die Menſchen ſich leicht in dieſem Auswege vereinigen würden, daſs jedermann das behielt, was er bis jetzt beſeſſen hat *).

Aber

*) Keine Unterſuchungen ſind in der Philoſophie ſchwieriger, als wenn man da, wo ſich eine groſse Menge von Urſachen von ein und eben derſelben Erſcheinung darbieten, beſtimmen ſoll, welches die hauptſächlichſte und herrſchende ſey. Sehr ſelten iſt ein völlig zureichender Grund da, unſre Wahl zu beſtimmen, und die Menſchen müſſen ſich begnügen, daſs ſie von einer Art von Geſchmack oder Phantaſie geleitet werden, die von einer Analogie und einer Vergleichung ähnlicher Fälle entſpringt. So giebt es in dem gegenwärtigen Falle zweifelsohne, Gründe des gemeinen Wohls für die meiſten der Regeln, wodurch das Eigenthum beſtimmt wird; aber dennoch argwöhne ich, daſs dieſe Regeln hauptſächlich durch die Einbildungskraft oder die mehr leichten flüchtigen Eigenſchaften unſres Denk- und Vorſtellungsvermögens, gemacht werden. Ich werde indeſſen fortfahren dieſe Urſachen zu erklären, und es dabei der Wahl des Leſers überlaſſen, ob er denjenigen, die von dem gemeinen Nutzen oder denen, die von der Einbildungskraft hergenommen ſind, den Vorzug geben will. Wir wollen mit dem Rechte des gegenwärtigen Beſitzers den Anfang machen.

Es

Aber wir müſſen bemerken, daſs, ob es gleich natürlich und deswegen auch nützlich iſt, einem etwas um

Es iſt eine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die ich ſchon ſonſt wo *) bemerkt habe, daſs die menſchliche Seele geneigt iſt, wenn zwei Dinge in einem engen Verhältniſſe gegen einander erſcheinen, ihnen eine noch ſtärkere Verknüpfung beizulegen, um die Vereinigung vollſtändig zu machen; und dieſe Neigung iſt ſo ſtark, daſs ſie uns oft zu Irrthümern verleitet (ſo wie z. E. die Verbindung des Denkens und der Materie iſt), ſo bald dieſe jener Neigung günſtig ſind. Viele unſrer Impreſſionen ſind gar keiner räumlichen oder örtlichen Stellung fähig; und dennoch bilden wir uns gemeiniglich ein, daſs ſie ſich in einer örtlichen Vereinigung mit den Impreſſionen des Geſichts und des Gefühls befinden, blos weil ſie in urſachlicher Verknüpfung mit einander ſtehen, und ſchon in der Einbildung vereiniget ſind. Wenn wir alſo ein neues Verhältniſs erdichten können, wenn es auch ungereimt iſt, um nur die Vereinigung recht vollſtändig zu machen; ſo kann man ſich leicht einbilden, daſs, wenn einige Verhältniſſe da ſind, die von der Seele abhängen, man dieſe auſserordentlich leicht mit einem vorhergehenden Verhältniſſe verbinden und ſolche Objekte durch ein neues Band vereinigen wird, die ſchon in der Phantaſie vereiniget ſind. So unterlaſſen wir z. B. niemals bei unſrer Anordnung der Körper diejenigen, die ſich einander ähnlich ſind, auch im Raume neben einander zu ſtellen, oder wenigſtens ihnen eine ihnen angemeſſene Stellung zu geben; weil wir ein gewiſſes Vergnügen dabei

*) S. Buch I. Th. 4. Abſchn. 5.

um des gegenwärtigen Befitzer willen als Eigenthum anzuweifen; fo erftreckt fich dennoch der Nutzen da-

dabei empfinden, wenn das Verhältnifs der Kontiguität mit dem Verhältniffe der Aehnlichkeit oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der Qualitäten verbunden ift. Und hiervon läfst fich aus den bekannten Eigenfchaften der menfchlichen Natur leicht ein Grund angeben. Wenn die Seele beftimmt wird, gewiffe Objekte zu verbinden, aber in ihrer Wahl der befondern Objekte noch unbeftimmt ift, fo wendet fie ihr Auge natürlicher Weife auf folche Objekte die mit einander in einem Verhältniffe ftehen. Sie find fchon in dem Gemüthe vereiniget: und zu gleicher Zeit werden fie auch dem Vorftellungsvermögen gegeben; und ftatt einen neuen Grund ihrer Vereinigung zu verlangen, würde ein fehr mächtiger Grund erfodert werden, welcher machte, dafs wir diefe natürliche Verbindung überfehen könnten. Diefes werde ich in der Folge, wenn ich auf die Abhandlung von der Schönheit komme, weitläuftiger zu erklären Gelegenheit haben. Indeffen wollen wir uns begnügen hier anzuführen, dafs diefelbige Liebe zur Ordnung und Einförmigkeit, welche die Bücher in einer Bibliothek und die Stühle in einem Zimmer ordnet, auch zur Bildung der Gefellfchaft und zum Wohlfeyn des menfchlichen Gefchlechts etwas beiträgt, indem fie die allgemeine Regel in Anfehung der Beftändigkeit des Befitzes modificirt. Und da das Eigenthum ein Verhältnifs zwifchen einer Perfon und einem Objekte ausmacht; fo ifts natürlich, daffelbe bei einem vorhergehenden Verhältniffe zu finden; und da das Eigen-

davon nicht weiter, als bis auf die erſte Bildung der Geſellſchaft; und es würde in der That nichts ſchädlicher ſeyn, als die beſtändige Beobachtung dieſes Verfahrens; denn hierdurch würde die Wiedererſtattung gänzlich ausgeſchloſſen, und jede Ungerechtigkeit würde auktoriſirt werden und Belohnung verdienen. Wir müſſen uns alſo nach einem andern Princip umſehen, wornach das Eigenthum entſtehen kann, nachdem ſchon die Geſellſchaft errichtet iſt; und deren finde ich hauptſächlich viere, nemlich: Occupation, Präſcription, Acceſſion und Succeſſion. Ich will jedes dieſer Stücke kürzlich prüfen und mit der Occupation anfangen.

Der Beſitz aller äuſsern Güter iſt veränderlich und ungewiſs; und dieſes iſt eines der gröſsten Hinderniſſe der Errichtung der Geſellſchaft, und der Grund, weshalb die Menſchen nach einer allgemeinen ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Uebereinkunft ſich ſelbſt nach denjenigen Schranken richten, welche wir jezt die Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit nennen. Das Elend des Zuſtandes, der

Eigenthum nichts als ein beſtändiger durch die Geſetze der Geſellſchaft geſicherter Beſitz iſt; ſo iſts natürlich, zu dem gegenwärtigen Beſitze dieſes noch hinzuzufügen, da es ein Verhältniſs iſt, das mit ihm Aehnlichkeit hat. Denn dieſes hat auch ſeinen Einfluſs. Wenn es nun der Natur gemäſs iſt, alle Arten der Verhältniſſe zu verknüpfen, ſo iſt es ihr noch mehr gemäſs, ſolche Verhältniſſe zu verbinden, die ſich ähnlich ſind, und ſchon unter ſich in Verknüpfung ſtehen.

der vor dieſer Einſchränkung vorhergeht, iſt der Grund, weshalb wir uns dieſem Mittel ſo ſchnell als möglich unterwerfen; und dieſes bietet uns einen leichten Grund an, weshalb wir den Begriff des Eigenthums an die erſte Beſitznehmung oder an die Occupation binden. Die Menſchen wollen das Eigenthum, ſelbſt nicht einen Augenblick lang, unentſchieden laſſen oder der Gewaltthätigkeit und Unordnung den geringſten Eingang verſtatten. Hierzu kömmt noch, daſs der erſte Beſitz gewöhnlich unſre Aufmerkſamkeit am mehreſten beſchäftiget; und wenn wir dieſe vernachläſſigen wollten, ſo würde gar kein Schein von Grunde da ſeyn, weshalb man irgend eine folgende Beſitzung als ein Eigenthum anſehen ſollte *).

Es

*) Einige Philoſophen ſuchen das Recht der Occupation dadurch zu erklären, daſs ſie ſagen, jeder hätte ein Eigenthumsrecht auf ſeine eigne Arbeit; und wenn er dieſe Arbeit mit irgend einem Dinge verknüpfte, ſo erhielt er ein Recht auf das Eigenthum des Ganzen. Allein 1) giebt es verſchiedne Arten der Occupation, wo man gar nicht ſagen kann, daſs wir unſre Arbeit mit dem Objekte, das wir erlangen, vereinigen: wie wenn wir eine Wieſe dadurch in Beſitz nehmen, daſs wir unſer Vieh darauf weiden laſſen; 2) dieſes erklärt die Sache durch die Acceſſion, welches ein unnöthiger Cirkel iſt; 3) man kann nur figürlich ſagen, daſs man ſeine Arbeit mit etwas verbinde. Eigentlich zu reden verurſachen wir nur durch unſre Arbeit eine Veränderung daran. Dieſes bringt ein Verhält-

Es iſt alſo nichts übrig, als genau zu beſtimmen, was man durch Beſitz verſtehe; und dieſes iſt nicht ſo leicht, als man bei dem erſten Anblick glauben ſollte. Man ſagt, daſs wir ein Ding beſitzen nicht nur alsdann, wenn wir es unmittelbar berühren, ſondern auch, wenn wir in einem ſolchen Verhältniſſe zu ihm ſtehen, daſs wir es nach unſerm Belieben gebrauchen oder es bewegen, verändern, zerſtören können, je nachdem es unſerm Vergnügen oder Vortheile gemäſs iſt. Dieſes Verhältniſs iſt alſo eine Art von Urſache und Wirkung; und da Eigenthum nichts iſt, als ein beſtändiger Beſitz, der von den Regeln der Gerechtigkeit oder den Konventionen der Menſchen hergenommen iſt, ſo muſs dieſes als dieſelbige Art des Verhältniſſes betrachtet werden. Aber da die Gewalt, ein Ding zu gebrauchen, mehr oder weniger ungewiſs iſt, je nachdem die Unterbrechungen, die dabei vorfallen, mehr oder weniger wahrſcheinlich ſind; und da dieſe Wahrſcheinlichkeit in unmerklichen Graden zunehmen kann; ſo iſt es in vielen Fällen ganz unmöglich zu beſtimmen, wenn das Eigenthum anfängt oder aufhört; und es giebt hier keinen gewiſſen Maaſsſtab, wornach wir dergleichen Streitigkeiten entſcheiden könnten. Ein wilder Eber, der in unſre Schlingen fällt, wird für unſer gehalten, wenn es ihm unmöglich iſt zu entkommen. Aber was ver-

hältniſs zwiſchen uns und dem Objekte hervor; und daraus entſteht nach den vorhergehenden Principien das Recht des Eigenthums.

verſtehen wir hier unter unmöglich? Wie unterſcheiden wir hier die Unmöglichkeit von der Unwahrſcheinlichkeit? Und wie unterſcheiden wir dieſe wiederum genau von der Wahrſcheinlichkeit? Bezeichnet die genauen Grenzen zwiſchen dem einen und dem andern, und gebt den Maasſtab an, wodurch wir alle Streitigkeiten entſcheiden können, die entſtehen mögen, und wie die Erfahrung lehrt, oft wirklich über dieſe Sache entſtehen *).

Aber

*) Wenn wir in der Vernunft und in dem allgemeinen Nutzen eine Auflöſung dieſer Schwierigkeiten ſuchen, ſo werden wir niemals zu unſerm Zwecke gelangen; und wenn wir ſie in der Einbildungskraft ſuchen, ſo iſt bekannt, daſs die Eigenſchaften, welche auf dieſes Vermögen wirken, ſo unmerklich und gradweis in einander laufen, daſs es ganz unmöglich iſt, ihnen genaue Schranken oder Grenzen anzuweiſen. Die Schwierigkeiten müſſen über dieſen Punkt zunehmen, wenn wir bedenken, daſs ſich unſer Urtheil ſehr nach dem Gegenſtande richtet, und daſs dieſelbige Gewalt und Nähe, welche in dem einen Falle ein Recht zum Eigenthume giebt, in andern Fällen gar nicht für hinreichend gehalten wird. Ein Menſch, der einen Haſen ſo lange gejagt hat, bis er hinſtürzt und liegen bleibt, würde es für eine Ungerechtigkeit halten, wenn ein anderer eher hinlief, und ihm ſeine Beute wegnehmen wollte. Aber wenn ſich die nämliche Perſon einem Apfel nähert, ihn zu pflücken, und ein anderer, der ſchneller iſt, kömmt ihr zuvor, und nimmt ihn in Beſitz, ſo kann ſie ſich darüber vernünftiger Weiſe nicht beklagen. Worinne beſteht

Aber dergleichen Streitigkeiten können nicht nur über die reale Wirklichkeit des Eigenthums und des

ſteht der Grund dieſes Unterſchieds anders, als darinne, daſs die Unbeweglichkeit, da ſie dem Haſen nicht natürlich, ſondern als die Wirkung der Bemühung des Andern anzuſehen iſt, in dieſem Falle ein genaues Verhältniſs mit dem Jäger ausmacht, das in dem andern fehlt?

Hieraus iſt alſo klar, daſs eine gewiſſe und unbezweifelte Macht ein Ding zu beſitzen, ohne eine Berührung oder ſonſt ein deutlich wahrzunehmendes Verhältniſs, oft kein Eigenthum hervorbringt: Und ich bemerke noch weiter, daſs ein wahrnehmbares Verhältniſs, ohne daſs man gegenwärtig Gewalt beſitzt, oft allein einen hinreichenden Grund, ein Ding ſich zuzueignen, giebt. Das Sehen eines Dinges iſt ſelten ein beträchtliches Verhältniſs, und man betrachtet es nur als ein ſolches, wenn das Ding verborgen oder ſehr dunkel iſt; denn in dieſem Falle finden wir, daſs das Sehen allein ein Eigenthumsrecht giebt, nach der Regel, daſs ſelbſt ein ganzes Stück Land derjenigen Nation gehört, die es zuerſt entdeckt. Deſſenunerachtet iſt es merkwürdig, daſs ſowohl in dem Falle der Entdeckung als der Beſitznehmung, der erſte Entdecker und Beſitznehmer mit dem Verhältniſſe, noch die Abſicht verbinden muſs, daſs er ſich ſelbſt zum Herrn der Sache machen will; denn ſonſt kann das Verhältniſs nicht ſeine Wirkung haben; und dieſes deshalb, weil die Verknüpfung zwiſchen dem Eigenthum und dem Verhältniſſe in unſrer Phantaſie nicht ſo groſs iſt, als dazu erfodert

des Beſitzes entſtehen, ſondern auch über ihre Ausdehnung; und dergleichen Streitigkeiten laſſen ſich oft

ſodert wird, eine ſolche Abſicht als zu ihr gehörig anzuſehen.

Aus allen dieſen Umſtänden kann man leicht ſehen, wie verwickelt viele Fragen über die Acquiſition des Eigenthums werden müſſen, wenn man ſie durch die Occupation entſcheiden will; und das geringſte Nachdenken wird uns eine Menge Fälle ausſinnen helfen, die gar keine vernünftige Entſcheidung zulaſſen. Verlangen wir ſtatt erdichteter Beiſpiele lieber wahre, ſo dürfen wir nur folgendes erwägen, das faſt in allen Schriftſtellern, die über das Naturrecht geſchrieben haben, zu finden iſt. Zwei griechiſche Kolonien verlieſsen ihr Vaterland, um neue Wohnſitze aufzuſuchen, und erſuhren, daſs nicht weit davon eine Stadt von ihren Einwohnern ganz war verlaſſen worden. Um die Wahrheit dieſes Gerüchts zu erfahren, ſchickten die Kolonien zugleich, jede einen Bothſchafter ab; und da ſie bei ihrer Ankunft fanden, daſs die Sache ſich ſo verhielte, fingen ſie beide an zu rennen, wobei ein jeder von ihnen die Abſicht hatte, für ſeine Landsleute zuerſt von dieſer Stadt Beſitz zu nehmen. Einer dieſer Bothſchafter, welcher merkte, daſs er mit dem andern das Laufen nicht würde aushalten können, warf ſeine Lanze nach dem Thore der Stadt, und war ſo glücklich ſie dort einzuſpieſsen, ehe ſein Begleiter das Thor erreichen konnte. Dieſes brachte unter den beiden Kolonien einen Streit hervor, welcher von ihnen der Eigenthümer der ledigen Stadt ſeyn müſste, und dieſer Streit dauert unter den Philoſophen noch immer

oft gar nicht entscheiden, oder können durch kein anderes Vermögen, als durch die Einbildung entschieden werden. Ein Mensch, der an eine kleine Insel

mer fort. Was mich anbetrifft, ich finde es unmöglich den Streit zu entscheiden, und zwar deswegen, weil die ganze Frage auf der Phantasie beruht, welche in diesem Falle gar keine genaue oder bestimmte Regel hat, wornach sie einen Ausspruch thun könnte. Dieses recht einleuchtend zu machen, so darf man nur bedenken, dafs wenn diese zwei Personen bloſse Mitglieder der Kolonien und keine Abgesandten oder Deputirte gewesen wären, ihre Handlungen von keinen Folgen gewesen seyn würden; weil in diesem Falle ihr Verhältniſs zu den Kolonien nur schwach und unvollkommen gewesen seyn würde. Hierzu kömmt noch, dafs sie nichts bestimmen konnte, eher nach den Thoren, als den Mauren oder irgend einem andern Theile der Stadt zu laufen, als weil die Thore, als der gewöhnlichste und merkwürdigste Theil der Phantasie am besten gefällt, indem sie sie für das Ganze nimmt, wie man es bei den Dichtern findet, welche sehr oft ihre Bilder und Metaphern von ihnen entlehnen. Ueberdem ist noch zu bedenken, dafs das Befühlen oder Anfassen des einen Abgesandten so wenig eine eigentliche Besitznehmung ist, als das Durchbohren des Thors mit einer Lanze; sondern dafs beides nur ein Verhältniſs ausmacht, und das eine Verhältniſs ist eben so gewöhnlich als das andere, obgleich vielleicht nicht von gleicher Kraft. Welches von diesen Verhältnissen nun ein Recht und Eigenthum bewirkt, oder welches von ihnen zu dieser Wirkung hinreichend ist; dieses überlasse ich der Entscheidung derer, die klüger sind, als ich.

Insel landet, die unbewohnt und unbebauet ist, wird vom ersten Augenblicke an für ihren Besitzer gehalten, und erhält ein Eigenthumsrecht auf das Ganze; weil das Ding in der Einbildungskraft beschränkt und begrenzt, und dem neuen Besitzer proportionirt ist. Wenn die nämliche Person auf ein Eiland stiefs, das einen Umfang hätte, wie Grofsbritannien, so erstreckt sich sein Eigenthum nicht weiter als auf das Stück, das er unmittelbar in Besitz genommen hat; obgleich eine zahlreiche Kolonie von dem ersten Augenblicke ihrer Landung an, für die Herren des ganzen Landes gehalten werden würden.

Aber es ereignet sich auch oft, dafs das Recht der ersten Besitznehmung mit der Zeit dunkel wird, und dafs es auch daher oft ganz unmöglich wird, Streitigkeiten darüber zu entscheiden. In diesem Falle tritt nun der lange Besitz oder die Verjährung als Entscheidungsgrund ein, und giebt einem Menschen ein hinreichendes Eigenthumsrecht auf das Ding, das er besitzt. Die Natur der menschlichen Gesellschaft läfst keine allzugrofse Genauigkeit zu; und wir können nicht immer bis auf den ersten Ursprung der Dinge zurückgehen, um ihren gegenwärtigen Zustand zu erklären. Eine ansehnliche Entfernung in der Zeit rückt uns die Gegenstände so weit aus dem Gesichte, dafs sie gewissermafsen ihre Wirklichkeit zu verliehren scheinen, und so wenig Einflufs auf die Seele haben, als wenn sie niemals wirklich gewesen wären. Die Ansprüche eines Menschen, die jetzt klar und gewifs sind,

 kön-

können binnen funfzig Jahren ſehr dunkel und zweifelhaft ſeyn, wenn auch gleich die Fakta, worauf ſie ſich gründen, mit der gröſsten Evidenz und Gewiſsheit erwieſen ſeyn ſollten. Einerley Fakta haben nach einer ſo langen Zwiſchenzeit nicht einerlei Einfluſs. Und dieſes muſs als ein überzeugender Beweis für unſre vorhergehende Theorie, das Eigenthum und die Gerechtigkeit betreffend, angeſehen werden. Ein Beſitz, der eine lange Zeit gedauert hat, giebt einen Anſpruch auf einen Gegenſtand. Da es aber gewiſs iſt, daſs, obgleich alles in der Zeit hervorgebracht wird, die Zeit ſelbſt dennoch nichts Reales hervorbringt; ſo folgt, daſs das Eigenthum, das durch die Zeit hervorgebracht wird, nichts Reales in den Objekten, ſondern blos ein Produkt der Empfindungen iſt, worauf, wie die Erfahrung lehrt, allein die Zeit einigen Einfluſs hat *).

Wir

*) Der gegenwärtige Beſitz iſt offenbar ein Verhältniſs zwiſchen einer Perſon und einem Objekte; aber es reicht nicht zu, dem Verhältniſſe der erſten Beſitzung das Gleichgewicht zu halten, wenn nicht die erſtere lang und ununterbrochen iſt: in welchem Falle das Verhältniſs auf Seiten des gegenwärtigen Beſitzes durch die Länge der Zeit zunimmt, und auf Seiten des erſten Beſitzes durch die Entfernung abnimmt. Dieſer Wechſel in den Verhältniſſen bringt einen angemeſſenen Wechſel in dem Eigenthume hervor.

Wir erlangen das Eigenthum der Objekte durch Acceſſion oder Zuwachs, wenn ſie in einer engen Verknüpfung mit ſolchen Objekten ſtehen, die ſchon unſer Eigenthum ſind, und doch zu gleicher Zeit geringer ſind, als ſie. So werden allgemein die Früchte unſres Gartens, die Jungen unſres Viehes und die Arbeit unſrer Sklaven, auch vor ihrer Beſitznehmung für unſer Eigenthum angeſehen. Wenn Objekte in der Einbildung verknüpft ſind, ſo werden ſie ſehr leicht auf einerlei Weiſe behandelt, und man ſetzt gemeiniglich voraus, daſs ſie mit einerlei Eigenſchaften verſehen ſind. Wir gehen ſehr leicht von dem einen zum andern über, und machen in unſern Urtheilen über ſie keinen Unterſchied; beſonders wenn das letztere kleiner iſt, als das erſtere *).

*) Dieſe Quelle des Eigenthums kann nie anders, als aus Einbildungen erklärt werden; und man kann behaupten, daſs die Urſachen hier ganz unvermiſcht ſind. Wir wollen hier einen Verſuch machen, ſie mehr im Detail zu erklären und ſie durch Beiſpiele aus dem gemeinen Leben und der Erfahrung zu erläutern.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs das Gemüth eine natürliche Neigung hat Verhältniſſe, beſonders ähnliche, zu verknüpfen, und daſs es eine Art von Wohlbehagen oder Ruhe in dieſer Vereinigung findet. Von dieſer Neigung ſtammen folgende Geſetze der Natur ab, daſs bei der erſten Bildung einer Geſellſchaft das Eigenthumsrecht alle-

Das Recht der Succeſſion oder der Nachfolge iſt in der Natur ſehr gut gegründet, theils wegen

allemal mit dem gegenwärtigen Beſitz verbunden iſt; und ſodann, daſs es von dem erſten oder einem langen Beſitze entſteht. Nun können wir leicht bemerken, daſs das Verhältniſs nicht blos auf einen Grad eingeſchränkt iſt; ſondern daſs wir von einem Objekte, das mit uns im Verhältniſſe ſteht, ein Verhältniſs zu jedem andern Objekte erlangen, das mit ihm in Verbindung ſteht, und ſo fort, bis das Denkvermögen bei einer zu lang fortgeſetzten Reihe die Kette verliehrt. Obgleich das Verhältniſs bei jeder Entfernung ſchwächer wird, ſo wird es doch nicht unmittelbar vernichtet; ſondern es verknüpft oft zwei Objekte durch ein Zwiſchenverhältniſs, welches mit beiden verbunden iſt. Und dieſes Princip iſt von einer ſolchen Stärke, daſs es das Recht der Acceſſion erzeugt, und verurſacht, daſs wir nicht nur an ſolchen Dingen ein Eigenthumsrecht erlangen, die wir unmittelbar beſitzen, ſondern auch an ſolchen, die enge mit ihnen verknüpft ſind.

Man ſetze, es komme ein Deutſcher, ein Franzos und ein Spanier in ein Zimmer, wo drei Bouteillen Wein auf dem Tiſche ſtehen, Rheinwein, Burgunder und Portwein; geſetzt es entſtünde ein Streit unter ihnen wegen der Theilung derſelben; ſo würde jemand, der zum Richter erwählt würde, ſeine Unpartheilichkeit ganz natürlich dadurch zeigen, daſs er einem jeden das Produkt ſeines Landes anwieſe; und dieſes aus einem Grunde, der gewiſſermaſsen auch die Quelle derjenigen Naturgeſetze iſt, welche machen,

gen der präſumirten Einſtimmung der Eltern oder der nahen Verwandten, theils wegen des allgemeinen

chen, daſs Occupation, Präſcription und Acceſſion ein Eigenthumsrecht hervorbringen.

In allen dieſen Fällen, und beſonders bei der Acceſſion, iſt erſtlich eine phyſiſche Vereinigung zwiſchen dem Begriffe der Perſon und dem Begriffe des Objekts, und hernach eine neue und pſychologiſche Vereinigung, die durch das Eigenthumsrecht hervorgebracht wird, die wir der Perſon beilegen. Aber hier ſtellt ſich eine Schwierigkeit dar, die wohl unſre Aufmerkſamkeit verdient, und uns eine Gelegenheit anbietet, die beſondere Methode zu ſchlieſsen, welche wir auf die gegenwärtige Materie angewandt haben, einer Probe zu unterwerfen. Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Einbildungskraſt weit leichter vom Kleinen zum Groſsen, als vom Groſsen zum Kleinen übergeht, und daſs der Uebergang der Begriffe allemal beſſer und leichter im erſtern als im letztern Falle von ſtatten geht. Da nun das Recht der Acceſſion von dem leichten Uebergange der Begriffe, wodurch im Verhältniſs ſtehende Objekte mit einander verknüpft ſind, entſteht; ſo kann man es ſich natürlicherweiſe denken, daſs das Recht der Acceſſion um ſo gröſser und ſtärker werden muſs, je leichter der Uebergang der Begriffe vor ſich geht. Man ſollte alſo glauben, daſs, wenn wir ein kleines Ding als unſer Eigenthum erworben hätten, wir ein gröſseres, das mit ihm im Verhältniſſe ſtünde, leicht als eine Acceſſion und als dem Eigenthümer des kleinen Objekts gehörig betrachten würden; weil hier der Uebergang von dem kleinen zum groſsen Dinge leicht

nen Vortheils des menſchlichen Geſchlechts, welcher erfodert, daſs die Güter der Menſchen auf diejeni-

leicht iſt, und die Objekte zuſammen in der genaueſten Verbindung ſtehen. Aber in der Wirklichkeit iſt der Fall gerade umgekehrt. Die Oberherrſchaft von Groſsbritannien, ſcheint auch die Herrſchaft der Orkneys, der Hebriden, der Inſel Man und Wight nach ſich zu ziehen; hingegen die Regierung über jene kleinen Eylande, ſcheint der Natur nach gar keinen Anſpruch auf Groſsbritannien in ſich zu ſchlieſsen. Kurz, ein kleiner Gegenſtand ſteht natürlicherweiſe mit einem groſsen als deſſen Acceſſion in Verbindung; aber man behauptet nie, daſs ein groſses Objekt dem Eigenthumsherrn eines kleinen Gegenſtandes, der mit ihm in Verbindung ſteht, zufallen müſste, blos wegen dieſes Eigenthums und dieſes Verhältniſſes. Deſſenunerachtet iſt in dieſem letztern Falle der Uebergang der Begriffe leichter, von dem Eigenthümer zu dem kleinen Objekte, das ſein Eigenthum iſt, und von dem kleinen Objekte zu dem groſsen, als in dem erſten Falle von dem Eigenthümer zu dem groſsen Objekte, und von dem groſsen zum kleinen. Man könnte alſo glauben, dieſe Erſcheinungen wären Einwürfe gegen die vorhergehende Hypotheſe, daſs die Ableitung des Eigenthumsrechts von der Acceſſion nichts ſey als eine Wirkung der Verhältniſſe der Begriffe und des bequemen Uebergangs der Phantaſie.

Dieſer Einwurf wird leicht zu heben ſeyn, wenn man die Geſchäftigkeit und beſtändige Unruhe der Einbildungskraft in Erwägung zieht, wornach

jenigen übergehen, welche ihnen die liebſten ſind, um ſie deſto mehr zum Fleiſs und zur Sparſamkeit anzutreiben.

Viel-

nach ſie ihre Gegenſtände continuirlich in neue Geſichtspunkte bringt. Wenn wir jemanden ein Eigenthumsrecht an zwei Dingen zuſchreiben, ſo gehen wir nicht allemal von dem Eigenthümer zu dem einen Objekte, und von dieſem zu dem andern, das mit ihm im Verhältniſſe ſteht, über. Da die Objekte hier als das Eigenthum der Perſon betrachtet werden müſſen, ſo ſind wir geneigt ſie mit einander zu verbinden, und ſie in denſelben Geſichtspunkt zu ſetzen. Man nehme alſo an, daſs ein groſses und kleines Objekt mit einander verbunden ſind, ſo wird ein Menſch, wenn er mit dem groſsen Objekte in einem genauen Verhältniſſe ſteht, auch mit beiden Objekten zuſammengenommen, in einem genauen Verhältniſſe gedacht werden müſſen, weil er mit dem beträchtlichſten Theile in Verknüpfung ſteht. Hingegen, wenn er nur auf das kleine Objekt eine Beziehung hat, ſo wird er nicht mit beiden, zuſammen betrachtet, in einer genauen Konnexion gedacht werden; weil er blos mit dem geringſten Theile in einer genauen Beziehung ſteht, der uns nicht in einem ſo groſsen Grade afficirt, wenn wir das Ganze betrachten. Und dieſes iſt der Grund, weshalb kleine Dinge als ein Zuwachs zu groſsen, und nicht groſse als eine Acceſſion zu kleinen betrachtet werden.

Die Philoſophen und Civiliſten halten allgemein dafür, daſs der Ocean nie das Eigenthum einer Nation werden kann: und zwar, weil es unmöglich iſt, ihn in Beſitz zu nehmen, oder in ein ſo deutliches

Vielleicht werden dieſe Urſachen noch ſtärker durch den Einfluſs des **Verhältniſſes**, oder der Aſſo-

liches Verhältniſs mit ihm zu treten, daſs dadurch ein Eigenthum gegründet wird. Wenn dieſer Grund wegfällt, ſo tritt ſogleich das Recht des Eigenthums ein. So geben die ſtrengſten Vertheidiger der Freiheit der Meere doch allgemein zu, daſs Meerbuſen und Buchten den Eigenthümern des anliegenden feſten Landes vermittelſt der Acceſſion als Eigenthum rechtmäſsig gehöre. Dieſe ſtehen eigentlich in keiner engern Verbindung oder Vereinigung mit dem Lande, als der **ſtille** Ocean; aber weil ſie in der Phantaſie verknüpft, und zu gleicher Zeit kleiner und geringer ſind, ſo werden ſie um deswillen als eine Acceſſion angeſehen.

Das Eigenthumsrecht der Flüſſe wird nach der Geſetzen der meiſten Völker und nach dem natürlichen Laufe unſrer Gedanken den Beſitzern ihrer Geſtade zugeſtanden, auſser ſolche groſse Flüſe, wie der **Rhein** oder die **Donau**. Dieſe ſcheinen der Einbildungskraft zu groſs, um als eine Acceſſion dem Eigenthumsrechte der angrenzenden Gefilde zu folgen. Aber ſelbſt dieſe Flüſſe hält man doch für ein Eigenthum derjenigen Nation, durch deren Gebiet ſie ſtrömen; der Begriff einer Nation iſt ſchon von einer ſo proportionirlichen Gröſse, daſs er ihnen angemeſſen iſt, und ein ſolches Verhältniſs in der Phantaſie begründen kann.

Der Zuwachs, ſagen die Civiliſten, den ein Land, das an Flüſſe grenzt, erleidet, gehört dem Lande, wenn er nemlich auf die Art geſchieht, die man **Alluvion** oder Anſchwemmung nennt, d. h. ohne daſs man es ſogleich merken oder wahrneh-

Aſſociation der Begriffe, wodurch wir von der Natur beſtimmt werden, nach des Vaters Tode den Sohn

nehmen kann; welches Umſtände ſind, welche die Einbildungskraft in ihrer Verbindung gar mächtig unterſtützen. Wenn ſich aber ein groſses Stück Land auf einmal von einem Ufer losreiſst, und an ein anderes anſchwimmt, ſo wird es nicht eher das Eigenthum deſſen, an deſſen Land es anſtöſst, bis es ſich mit ſeinem Lande vereiniget, und bis die Bäume oder Pflanzen beide durch ihre Wurzeln verbinden. Ehe dieſes geſchieht, iſt die Einbildungskraft noch nicht ſtark genug, ſie zu verbinden.

Es giebt noch andre Fälle, welche etwas ähnliches mit dieſer Acceſſion haben, die aber doch beträchtlich verſchieden ſind, und unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Von dieſer Art iſt die Verknüpfung des Eigenthums verſchiedener Perſonen auf eine ſolche Art, daſs es ſich nicht wieder von einander *abſondern* läſst. Die Frage iſt, wem nun die durch dieſe Vereinigung entſtandene Sache gehört.

Wenn die Verbindung von der Beſchaffenheit iſt, daſs ſie eine *Theilung*, obgleich keine *Abſonderung*, zuläſst, ſo iſt die Entſcheidung natürlich und leicht. Man muſs hier die ganze Maſſe, als den Eigenthümern der verſchiedenen Theile gemeinſchaftlich angehörig, betrachten, und ſie ſodann nach Maaſsgabe des Antheils, den jeder Eigenthümer daran hat, theilen. Aber hier muſs ich einer ſeltſamen Subtilität der *Römiſchen* Geſetze erwähnen, die ſie zwiſchen einer *Zuſammengieſsung* (confuſio) und *Vermiſchung* (commixtio) machen. Die Zuſammengieſsung iſt eine Verei-

Sohn zu denken, und ihm einen Rechtsanſpruch auf ſeines Vaters Beſitzungen zuzuſchreiben. Dieſe Güter

Vereinigung zweier Körper, z. E. zweier Flüſſigkeiten, wo die Theile gar nicht mehr unterſchieden werden können. Die Vermiſchung aber iſt das Vermengen zweier Körper, wie zwei Scheffel Korn, wo die Theile auf eine deutliche und ſichtbare Weiſe abgeſondert bleiben. Da die Einbildungskraft im letztern Falle nicht eine ſo gänzliche Vereinigung entdeckt, als im erſtern, ſondern ſich noch einen deutlichen Begriff von dem Eigenthume eines jeden machen und erhalten kann; ſo iſt dieſes der Grund, warum das bürgerliche Geſetz, ob es gleich eine völlige Gemeinſchaft in dem Falle der Zuſammengieſsung, und hernach eine proportionirliche Theilung feſtgeſetzt hat, doch im Falle der Vermiſchung jedem Eigenthümer ſein eigenthümliches beſonderes Recht zugeſteht; ob ſie gleich die Nothwendigkeit zuletzt auch oft zwingt, ſich die Theilung gefallen zu laſſen.

Quod ſi frumentum Titii frumento tuo miſtum fuerit; ſiquidem ex voluntate veſtra commune eſt: quia ſingula corpora id eſt, ſingula grana, quae cuiusque propria fuerint, ex conſenſu veſtra communicata ſunt. Quod ſi caſu id miſtum fuerit, vel Titius id miſcuerit ſine tua voluntate, non videtur id commune eſſe; quia ſingula corpora in ſua ſubſtantia durant. Sed nec magis iſtis caſibus commune ſit frumentum, quam grex intelligitur eſſe communis, ſi pecora Titii tuis pecoribus miſta fuerint. Sed ſi ab alterutro Veſtrûm totum id frumentum retineatur in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipſe aeſti-

Güter müſſen doch das Eigenthum irgend eines andern werden. Nun iſt die Frage weſſen? Hier ſtellen

aeſtimet, quale cuiusque frumentum fuerit. Inſt. Lib. II. Tit. 1. §. 28.

Wenn die Sachen zweier Perſonen auf eine ſolche Art mit einander vereiniget ſind, daſs ſie weder eine Theilung noch Abſonderung zulaſſen, wie wenn jemand ein Haus auf eines andern Boden bauet, ſo muſs das Ganze in dieſem Falle einem von beiden Eigenthümern zufallen. Und hier behaupte ich, daſs es am natürlichſten dem Eigenthümer des beträchtlichſten Theils zugeſprochen werde. Denn obgleich das zuſammengeſetzte Ding zu zwei Perſonen ein Verhältniſs hat, und unſre Aufmerkſamkeit auf einmal gegen beide gerichtet iſt, ſo zieht ſie doch der gröſsere Theil hauptſächlich an, und ſchleppt den kleinern nur wegen der engen Vereinigung mit nach ſich; und aus dieſem Grunde hat das Ganze ein Verhältniſs zu dem Eigenthümer dieſes Theils, und iſt als ſein Eigenthum anzuſehen. Die einzige Schwierigkeit iſt, welchen Theil wir den Haupttheil von einer Sache nennen ſollen, und welcher für die Einbildungskraft am anziehendſten iſt.

Dieſe Beſchaffenheit hängt von mancherlei verſchiedenen Umſtänden ab, die wenig Verknüpfung mit einander haben. Der eine Theil eines zuſammengeſetzten Dinges kann wichtiger werden, als ein anderer, entweder weil er beſtändiger und dauerhafter iſt: oder einen gröſsern Werth hat; weil er gewöhnlicher und merkwürdiger iſt; oder weil ſeine Exiſtenz abgeſonderter und unabhängiger iſt. Man kann ſich leicht vorſtellen, da dieſe Um-

ſtellen ſich nun natürlicherweiſe die Kinder des Verſtorbenen der Seele zuerſt dar; und da ſie nun ſchon durch

Umſtände auf ſo mannichfaltige Art verbunden ſeyn, und ſich widerſprechen können, und da nach allen den verſchiedenen Graden und Arten, die man ſich vorſtellen kann, viele Fälle zum Vorſchein kommen können, wo die Gründe ſich von beiden Seiten das Gleichgewicht halten, daſs es uns oft unmöglich ſeyn wird, eine befriedigende Entſcheidung zu geben. Hier geht alſo das eigenthümliche Geſchäft der poſitiven Landesgeſetze an, das zu beſtimmen, was die Principien des Naturrechts unentſchieden gelaſſen haben.

Die Oberfläche gehört zu dem Boden, ſagt das bürgerliche Geſetz: die Schrift zum Papier: die Leinwand zum Gemälde. Dieſe Entſcheidungen harmoniren nicht gut mit einander, und ſind ein Beweis von dem Widerſpruche der Grundſätze, von welchen ſie abgeleitet ſind.

Aber unter allen Fragen dieſer Art ſind die ſonderbarſten die, welche vor ſo vielen Iahrhunderten die Schüler des Prokulus und Sabinus theilten. Man ſetze, es mache jemand von dem Metall eines andern einen Becher, oder von ſeinem Holze ein Schiff, und man ſetze ferner, daſs der Eigenthümer ſein Gut wieder ſodre, ſo iſt die Frage, ob er ein Recht auf den Becher oder auf das Schiff hat. Sabinus ſagt ja, und behauptet, daſs die Subſtanz oder die Materie der Grund aller Beſchaffenheiten iſt; daſs ſie unveränderlich und unſterblich, und alſo über alle Form, die immer blos zufällig und abhängig bleibt, erhaben iſt. Auf der andern Seite bemerkt Prokulus, daſs die Form der

durch ihre verſtorbenen Eltern mit dieſen Gütern verknüpft ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie auch noch durch das Verhältniſs des Eigenthumsrechts zu verknüpfen. Hiervon giebt es viele gleiche Fälle *).

Vier-

der intereſſanteſte und wichtigſte Theil iſt, und daſs ſelbſt die Körper nach dieſer oder jener beſondern Art genannt werden. Und er hätte noch hinzufügen können, daſs die Materie oder die Subſtanz in den meiſten Körpern ſo flieſsend und ungewiſs iſt, daſs es ganz unmöglich iſt, ihr in allen ihren Veränderungen nachzugehen. Was mich anbetrifft, ich ſehe nicht ein, nach welchen Principien ein ſolcher Streit mit Gewiſsheit ausgemacht werden kann. Ich will mich daher begnügen anzumerken, daſs mir die Entſcheidung des Trebonian ſehr ſcharfſinnig zu ſeyn ſcheint: welcher ſagt, daſs der Becher dem Eigenthümer des Metalls gehören müſſe, weil er wieder in ſeine erſte Form verwandelt werden könne; daſs aber das Schiff aus dem entgegengeſetzten Grunde ſeinem Erbauer gehöre. Aber ſo ſcharfſinnig dieſer Grund auch ſcheinen mag, ſo hängt er doch ganz allein von der Phantaſie ab, die in der Möglichkeit einer ſolchen Verwandlung eine engere Verknüpfung und ein genaueres Verhältniſs zwiſchen einem Becher und dem Eigenthümer ſeines Metalls, als zwiſchen einem Schiffe und dem Eigenthümer ſeines Holzes findet, wo die Subſtanz weit fixirter und unveränderlicher iſt.

*) Bei der Unterſuchung der verſchiedenen Anſprüche auf das Recht der Oberherrſchaft, werden wir viele Gründe antreffen, die uns überzeugen, daſs das Recht der Succeſſion gröſstentheils von der

Ein-

Vierter Abſchnitt.

Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung.

So nützlich und ſogar nothwendig nun aber die Stetigkeit des Beſitzes für die menſchliche Geſellſchaft ſeyn mag, ſo iſt ſie doch mit einer groſsen Menge von Unbequemlichkeiten verknüpft. Das Verhältniſs der Tauglichkeit und Angemeſſenheit darf bei der Vertheilung des Eigenthums der Menſchen nie in An-

Einbildung abhange. Unterdeſſen will ich hier nur ein Beiſpiel anführen, welches zur gegenwärtigen Materie gehört. Man ſetze, es ſterbe eine Perſon ohne Kinder, und es entſtehe ein Streit unter ſeinen Verwandten wegen ſeiner Erbſchaft; ſo iſt offenbar, wenn ſeine Güter zum Theil von ihrem Vater, zum Theil von ihrer Mutter herrühren, daſs der natürlichſte Weg, einen ſolchen Streit zu enden, der iſt, daſs man ſeine Güter theile, und jeden Theil derjenigen Familie anweiſe, woher er gekommen iſt. Da nun nach der Vorausſetzung die verſtorbene Perſon einmal dieſe Güter ganz und gar eigenthümlich beſeſſen hat; ſo frage ich, was da wohl verurſachen kann, daſs wir in dieſer Theilung eine gewiſſe Billigkeit und einen vernünftigen Grund finden, wenn es nicht die Einbildungskraft iſt? Seine Liebe zu dieſen Familien hängt gar nicht von ſeinen Beſitzungen ab; daher kann ſeine Einwilligung zu einer ſolchen Theilung nie mit Grunde präſumirt werden. Und was das allgemeine Beſte anbetrifft, ſo ſcheint dieſes weder auf der einen noch auf der andern Seite dabei intereſſirt zu ſeyn.

Anfchlag kommen, fondern wir müffen uns durch Regeln regieren laffen, die weit allgemeiner in ihrer Anwendung und weit mehr frei von Zweifel und Ungewifsheit find. Von diefer Art ift der gegenwärtige Befitz bei der erften Stiftung einer Gefellfchaft; und hernach die Occupation, Präfcription, Acceffion und Succeffion. Da diefe fehr oft vom Zufalle abhängen, fo müffen fie oft mit den Bedürfniffen und Begierden der Menfchen in Widerfpruch kommen; und die Perfonen und Güter müffen oft fehr fchlecht zufammen paffen. Diefes ift eine fehr grofse Inkonvenienz, die wohl ein Heilmittel erfodert. Ein folches aber geradezu anzuwenden, und jedem zu verftatten, dafs er fich das mit Gewalt nehme, was er zu brauchen gedenkt, würde die Gefellfchaft felbft vernichten; und alfo fuchen die Regeln der Gerechtigkeit ein Mittelding zwifchen einer allzuftrengen Beftändigkeit, und diefer veränderlichen und ungewiffen Zueignung. Aber es giebt kein befferes Mittel, als jenes bekannte, dafs Befitzung und Eigenthumsrecht ftets feft und beftändig bleiben foll, aufser wenn der Eigenthümer einwilliget, es an eine andre Perfon abzutreten. Diefe Regel kann keine üble Folgen haben, und etwa Krieg oder Uneinigkeiten verurfachen; indem die Einwilligung des Eigenthümers, der allein dabei intereffirt ift, ein hinreichender Grund zur Veräufserung ift: und es können dadurch, dafs das Eigenthum veräufsert werden kann, viele gute Zwecke erreicht werden.

Die

Die verſchiedenen Theile der Erde bringen verſchiedene Bequemlichkeiten hervor; und nicht nur dieſes, ſondern auch die verſchiedenen Menſchen ſelbſt, ſind theils von Natur zu verſchiedenen Beſchäftigungen aufgelegt, theils bringen ſie es in einer Geſchicklichkeit zu einer weit gröſsern Vollkommenheit, wenn ſie ſich auf eines allein einſchränken. Alles dieſes erfodert einen wechſelſeitigen Tauſch und Handel; und daher iſt die Veräuſserung des Eigenthums vermittelſt der Einwilligung eben ſowohl in einem Geſetze der Natur gegründet, als die Beſtändigkeit deſſelben, wenn keine ſolche Einwilligung da iſt.

So weit iſt alſo die Sache durch einen offenbaren Nutzen oder Vortheil beſtimmt. Aber vielleicht ſind die Gründe noch leichter aufzufinden, weshalb gewöhnlich die Tradition oder eine ſinnlich wahrnehmbare Uebergebung des Objekts nach den bürgerlichen Geſetzen, und nach den mehreſten Schriftſtellern, auch nach den Geſetzen der Natur, als ein nothwendiger Umſtand bei der Uebertragung des Eigenthums erfodert wird. Wenn das Eigenthum eines Objekts für etwas Reales, nicht für eine moraliſche Beziehung oder Modifikation der Seele, genommen wird, ſo iſt es eine vollkommen unbegreifliche und ſelbſt unvorſtellbare Eigenſchaft; und wir können uns ſodann weder von der Beſtändigkeit noch der Uebertragung deſſelben einen deutlichen Begriff machen. Dieſe Unvollkommenheit unſrer Begriffe iſt in Anſehung der Beſtändigkeit

des Eigenthums weniger merklich, weil sie unsre Aufmerksamkeit weniger an sich zieht, und das Gemüth ohne eine ängstliche Untersuchung leicht darüber hinfährt. Da aber die Uebertragung des Eigenthums von einer Person zur andern ein weit auffallenderer Erfolg ist, so wird der Mangel unsrer Begriffe bei dieser Gelegenheit merklicher, und dieses nöthiget uns, nach allen Seiten uns umzusehen, um diesem Mangel abzuhelfen. Da nun einen Begriff nichts mehr belebt, als eine gegenwärtige Impression, und ein Verhältniss zwischen dieser Impression und dem Begriffe; so ist es sehr natürlich, dass wir hierdurch in eine Illusion gerathen. Um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, wenn sie sich die Uebertragung des Eigenthums vorstellt, nehmen wir das sinnliche Objekt und geben dasselbe der Person, der wir das Eigenthum überliefern wollen, wirklich in Besitz. Die vorausgesetzte Aehnlichkeit der Handlungen, und die gegenwärtige sinnlichwahrzunehmende Ueberlieferung täuschen die Seele, und machen, dass sie sich einbildet, sie nehme den mysteriösen Uebergang des Eigenthums wahr. Und dass diese Erklärung der Sache die richtige sey, erhellet daraus, dass man da eine symbolische Ueberlieferung erfunden hat, wo die reale unthunlich ist, blos um die Phantasie zu befriedigen. So versteht man unter der Uebergabe der Schlüssel zu einer Scheune, die Ueberlieferung des darin enthaltenen Getreides. Die Uebergabe von Stein und Erde stellt die Ueberlieferung eines

Landgutes vor. Es ist dieses eine Art von abergläubischen Gebrauch in den bürgerlichen und natürlichen Gesetzen, der dem Aberglauben in der Römisch-Katholischen Religion ähnlich ist. So wie die Römisch-Katholischen die unbegreiflichen Geheimnisse der christlichen Religion durch ein Symbol vorstellen, und sie dem Gemüthe durch ein Wachslicht, oder einen Anzug, oder eine Geberde, die ihnen ähnlich seyn sollen, vergegenwärtigen; so sind die Rechtslehrer und Moralisten aus eben dem Grunde auf ähnliche Erfindungen gefallen, und haben versucht, sich in Ansehung der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung auch durch dergleichen Mittel zu befriedigen.

Fünfter Abschnitt.

Von der Verbindlichkeit der Versprechungen.

Dass die moralische Regel, welche die Haltung der Versprechungen gebietet, nicht aus der Natur folge, wird aus folgenden zwei Sätzen, die ich eben erweisen will, hinlänglich erhellen, nämlich, dass ein Versprechen gar keinen Sinn hat, bevor es nicht durch die menschlichen Konventionen eingeführt ist; und dass selbst, wenn es auch verständlich wäre, dessenunerachtet keine moralische Verbindlichkeit damit verknüpft seyn würde.

Ich

Ich sage erstlich, dafs ein Versprechen natürlicherweise gar keinen Sinn hat, und vor menschlichen Konventionen gar nicht möglich ist; und dafs ein Mensch, der von einer Gesellschaft keinen Begriff hat, sich nie bei einem andern zu etwas anheischig machen könne, wenn auch gleich diese Leute ihre Gedanken durch Anschauung verstehen könnten. Wenn Versprechungen natürlich und verständlich seyn sollten, so müfste irgend eine Handlung der Seele mit den Worten: ich verspreche, verknüpft seyn; und von dieser Handlung müfste die Verbindlichkeit abhängen. Lafst uns also alle Vermögen der Seele durchgehen, und sehen, welche von ihnen sich bei unsern Versprechungen wirksam beweiset.

Die Handlung des Gemüths, die durch ein Versprechen ausgedruckt wird, ist kein Entschlufs, etwas zu thun: denn dieser legt allein keine Verbindlichkeit auf. Es ist auch kein Verlangen nach einer solchen Handlung: denn wir können uns ohne ein solches Verlangen, oder selbst bei einem erklärten und anerkannten Widerwillen zu etwas verbinden. Auch ist es nicht das Wollen einer Handlung, welches wir versprechen: denn ein Versprechen geht allemal auf eine künftige Zeit, und der Wille hat nur Einflufs auf die gegenwärtigen Handlungen. Da also die Gemüthshandlung, welche bei einem Versprechen vorkommt, und seine Verbindlichkeit ausmacht, weder ein Entschlufs, noch Verlangen, noch Wollen ist, so

folgt, dafs fie nothwendig das Wollen jener Verbindlichkeit feyn müffe, die aus dem Verfprechen entfteht. So fchliefst nicht blos die Philofophie; fondern es ift diefes auch der gemeinften Art zu denken und zu reden gemäfs, wenn wir fagen, dafs wir durch unfre eigne Einwilligung gebunden find, und dafs die Verbindlichkeit blos aus unferm Willen und Belieben entfprungen fey. Die einzige Frage ift alfo nur, ob nicht vielleicht die Annehmung einer folchen Handlung der Seele felbft eine Abfurdität, und zwar eine folche Abfurdität fey, in welche kein Menfch verfallen kann, wenn er fich nicht durch Vorurtheile und den betrügerifchen Sprachgebrauch blenden läfst.

Alle Moralität hängt von unfern Empfindungen ab; und wenn eine Handlung oder Gemüthsbefchaffenheit uns auf eine gewiffe Art gefällt, fo fagen wir, fie fey tugendhaft; und wenn die Vernachläffigung oder Unterlaffung derfelben uns auf eine ähnliche Art mifsfällt, fo fagen wir, dafs uns eine Verbindlichkeit obliege, fie zu thun. Eine Veränderung der Verbindlichkeit fetzt eine Veränderung der Empfindung voraus; und wenn eine neue Verbindlichkeit erzeugt werden foll, fo mufs erft eine neue Empfindung entftanden feyn. Aber fo viel ift gewifs, dafs wir eben fo wenig unfre Empfindungen als die Bewegungen des Himmels umändern können; und wir können durch eine einzelne Handlung unfres Willens, d. h. durch ein Verfprechen eine Handlung weder angenehm noch unange-

angenehm, weder moraliſch noch unmoraliſch machen; wenn ſie ohne dieſe Handlung die entgegengeſetzten Impreſſionen hervorgebracht haben, oder mit ganz verſchiedenen Beſchaffenheiten verſehen geweſen ſeyn würde. Es würde alſo ungereimt ſeyn, eine neue Verbindlichkeit, d. i. eine neue Empfindung der Luſt oder Unluſt zu wollen; und es iſt auch gar nicht möglich, daſs die Menſchen von Natur in einen ſo groben Widerſpruch fallen ſollten. Ein Verſprechen iſt alſo etwas, das natürlicherweiſe genommen, ganz unverſtändlich iſt, und dem keine einzige Gemüthshandlung entſpricht *).

Aber

*) Könnte die Moralität durch Vernunft und nicht durch Empfindung entdeckt werden, ſo würde es noch deutlicher ſeyn, daſs Verſprechungen keine Veränderungen darin hervorbringen könnten. Die Moralität beſteht nach dieſer Vorausſetzung in einem Verhältniſſe. Iede neue Verbindlichkeit müſste alſo aus einem neuen Verhältniſſe der Objekte entſpringen; und folglich könnte der Wille nicht unmittelbar eine Veränderung in der Moralität hervorbringen, ſondern er könnte dieſen Einfluſs nur dadurch haben, daſs er erſt eine Veränderung in den Objekten verurſachte. Da nun aber die moraliſche Verbindlichkeit eines Verſprechens die reine Wirkung des Willens, ohne die mindeſte Veränderung in irgend einem Theile der Welt iſt; ſo folgt, daſs Verſprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben.

Sollte man ſagen, daſs dieſe Handlung des Willens in der That ein neues Objekt wäre, und deshalb

Aber **zweitens**, wenn ihm auch eine Handlung des Gemüths entſpräche, ſo könnte ſie doch **natürlicherweiſe** keine Verbindlichkeit hervorbringen. Dieſes erhellet augenſcheinlich aus dem vorhergehenden Raiſonnement. Ein Verſprechen erzeugt eine neue Verbindlichkeit. Eine neue Verbindlichkeit ſetzt neue Empfindungen voraus.

Der

halb auch neue Verhältniſſe und neue Pflichten hervorbrächte; ſo würde ich antworten, daſs dieſes ein bloſser Trugſchluſs ſey, der bei mittelmäſsiger Vorſicht und Genauigkeit entdeckt werden kann. Eine neue Verbindlichkeit wollen, heiſst ein neues Verhältniſs der Objekte wollen; und wenn alſo dieſes neue Verhältniſs der Objekte durch das Wollen ſelbſt ſchon gewirkt wäre; ſo würden wir in der That das Wollen wollen; welches offenbar ungereimt und unmöglich iſt. Der Wille hätte hier gar keinen Gegenſtand, auf den er gehen könnte; ſondern müſste ſich ins Unendliche in ſich ſelbſt herumdrehen. Die neue Verbindlichkeit hängt von neuen Relationen ab. Die neuen Relationen hängen von einem neuen Wollen ab. Das neue Wollen hat eine neue Verbindlichkeit und folglich auch neue Verhältniſſe und folglich ein neues Wollen zum Objekt; welches Wollen wiederum eine neue Verbindlichkeit, ein neues Verhältniſs und Wollen zum Objekte hat, und ſo fort ohne Ende. Es iſt alſo unmöglich, daſs wir je eine neue Verbindlichkeit ſollten wollen können; und folglich iſt es auch unmöglich, daſs der Wille je mit einem Verſprechen verbunden ſey, oder eine neue Verbindlichkeit der Moralität hervorbringe.

Der Wille erzeugt aber nie neue Empfindungen. Daher kann alfo natürlicherweife von einem Verfprechen keine Verbindlichkeit entftehen, gefetzt auch, die See' könnte in die Abfurdität verfallen, diefe Verbindlic keit zu wollen.

Diefelbige Wahrheit kann mit noch gröfserer Evidenz durch diejenigen Schlüffe dargethan werden, wodurch wir bewiefen haben, dafs die Gerechtigkeit überhaupt eine künftliche Tugend ift. Keine Handlung kann von uns als eine Schuldigkeit gefodert werden, wenn nicht eine wirkende Leidenfchaft oder Motiv in die menfchliche Natur gepflanzt ift, welches fähig ift, die Handlung hervorzubringen. Diefer Beweggrund kann nicht felbft die Empfindung der Schuldigkeit feyn. Denn eine Empfindung der Pflicht fetzt eine vorhergehende Verbindlichkeit voraus: Und wenn eine Handlung nicht durch eine natürliche Leidenfchaft gefodert wird, fo kann fie auch nicht durch eine natürliche Verbindlichkeit gefodert werden; weil fie unterlaffen werden kann, ohne dafs daraus ein Fehler oder eine Unvollkommenheit des Gemüths und Charakters folgt und alfo ohne Lafter ift. Nun haben wir offenbar keinen Beweggrund, der uns zur Haltung der Verfprechen triebe und von dem Gefühle der Pflicht verfchieden wäre. Wenn wir dächten, dafs Verfprechungen keine moralifche Verbindlichkeit hätten, fo würden wir niemals eine Neigung fühlen, fie zu erfüllen. Diefes ift aber nicht der Fall mit den natürlichen Tugenden. Ob wir gleich keine

Ver-

Verbindlichkeit hätten, den Elenden zu helfen, ſo würde ſchon unſer Mitleiden uns dazu beſtimmen; und wenn wir dieſe Pflicht unterlaſſen, ſo entſpringt die Unmoralität der Unterlaſſung daraus, weil ſie ein Beweis iſt, daſs uns die natürlichen Empfindungen des Mitleidens fehlen. Ein Vater weiſs, daſs es ſeine Pflicht iſt, für ſeine Kinder zu ſorgen: aber er hat auch eine natürliche Neigung zu ihnen. Und wenn kein Menſch dieſe Neigung hätte, ſo könnte auch niemanden eine ſolche Verbindlichkeit obliegen. Da nun alſo in der menſchlichen Natur keine Neigung da iſt, ſein Verſprechen zu halten, die von dem Gefühl ihrer Verbindlichkeit verſchieden wäre; ſo folgt, daſs die Treue keine natürliche Tugend ſey, und daſs Verſprechungen vor allen menſchlichen Konventionen keine Kraft haben.

Will jemand dieſes nicht annehmen, ſo muſs er einen regelmäſsigen Beweis von folgenden zwei Sätzen geben, nämlich 1) daſs mit den Verſprechungen ein beſonderer Aktus des Gemüths verknüpft ſey, und 2) daſs dieſem Aktus des Gemüths zufolge eine Neigung, das Verſprechen zu halten, entſteht, die von einem Gefühle der Pflicht verſchieden iſt. Ich glaube, daſs es unmöglich iſt, eines von dieſen beiden Stücken zu beweiſen; und getraue mir daher zu ſchlieſsen, daſs Verſprechungen menſchliche Erfindungen ſind, die ſich auf die Bedürfniſſe und Vortheile der menſchlichen Geſellſchaft gründen.

Um dieſe Bedürfniſſe und Vortheile zu entdecken, müſſen wir dieſelbigen Eigenſchaften der menſchlichen Natur in Erwägung ziehen, von welchen wir ſchon gefunden haben, daſs ſie den vorhergehenden Geſetzen der Geſellſchaft ihren Urſprung gegeben haben. Da die Menſchen von Natur eigennützig ſind, und nur einen ſehr ſchwachen Hang zur Gemeinnützigkeit haben, ſo laſſen ſie ſich nicht leicht zu einer Handlung, die den Vortheil anderer zur Abſicht hat, bewegen, auſser wenn ſie ſehen, daſs ein gegenſeitiger Vortheil daraus erwächſt, den ſie zu erreichen, ohne ein ſolches Verfahren, keine Hoffnung hätten. Da es ſich nun oft trifft, daſs dieſe wechſelſeitigen Dienſte nicht zugleich geleiſtet werden können, ſo iſt nothwendig, daſs es ſich der eine Theil muſs gefallen laſſen, eine Zeitlang in Ungewiſsheit zu bleiben, und in Anſehung der Erwiederung der Gefälligkeiten von der Dankbarkeit des andern abzuhangen. Allein das Verderben unter den Menſchen iſt ſo groſs, daſs dieſes nur eine höchſt ſchwache Sicherheit iſt; und da man hierbei vorausſetzt, daſs der Wohlthäter uns ſeine Dienſte blos in Hinſicht auf ſeinen eignen Vortheil erwieſen hat, ſo ſchwächt dieſes theils unſre Empfindung der Verbindlichkeit, theils erſcheint es uns als ein Beiſpiel des Eigennutzes; und dieſe Denkungsart iſt die wahre Mutter der Undankbarkeit. Wollten wir alſo dem natürlichen Laufe unſrer Leidenſchaften und Neigungen folgen, ſo würden wir nur wenig Handlungen für andre aus uneigennützi-

nützigen Absichten thun; weil unsre Zuneigung und Liebe von Natur sehr schwach ist: und in Rücksicht auf die zu erwartenden Gegenvortheile würden wir eben so wenig thun; weil es sehr unsicher ist, sich auf die Dankbarkeit anderer zu verlassen. Hier geht also die wechselseitige Dienstleistung unter dem Menschengeschlecht grösstentheils verlohren, und ein jeder muss für seine Glückseligkeit und Erhaltung blos durch seine eigne Geschicklichkeit und Fleiss sorgen. Die Erfindung des Gesetzes der Natur, welches die Beständigkeit der Besitzungen betrifft, hat die Menschen unter einander schon verträglich gemacht; das Gesetz über die Veräusserung und Uebertragung des Eigenthums und der Besitzungen durch Einwilligung hat angefangen, einen wechselseitigen Vortheil unter ihnen möglich zu machen: Aber diese Gesetze, wenn sie gleich genau beobachtet werden, sind doch noch nicht hinreichend, sie zu wechselseitigen Diensten zu verpflichten, als wozu sie doch von Natur bestimmt sind. Wenn auch gleich die Besitzungen unter den Menschen fest sind, so werden sie doch sehr oft hieraus nur wenig Vortheil ziehen können, weil sie von der einen Art Güter mehr besitzen, als sie verbrauchen können, und zugleich an andern Mangel leiden. Die Uebertragung des Eigenthums, welche dieser Unbequemlichkeit abhelfen soll, kann ihr doch nicht gänzlich abhelfen; weil sie nur in Ansehung solcher Objekte statt finden kann, die gegenwärtig und individuell sind, aber

nicht

nicht in Anfehung folcher, welche abwefend und allgemein find. Niemand kann einem andern das Eigenthum eines Haufes, das zwanzig Meilen von ihm liegt, übergeben; weil die Einwilligung nicht mit der Ueberlieferung verknüpft feyn kann, welche doch ein nothwendiger Umftand ift. Eben fo wenig kann einer dem andern das Eigenthum von zehn Scheffel Korn oder fünf Oxhoft Wein durch ein blofses Wort oder Einwilligung überlaffen; weil diefes doch blos allgemeine Ausdrücke find, und in keiner direkten Beziehung auf einen Haufen Korn oder Fäffer voll Wein ftehen. Ueberdem erftreckt fich der Handel und Wandel der Menfchen nicht allein auf den Umtaufch der Bequemlichkeiten des Lebens, fondern auch auf Dienfte und Handlungen, welche wir zu unferm gegenfeitigen Intereffe und Vortheil verwechfeln können. Euer Korn ift heute reif; das meinige erft morgen. Es ift alfo vortheilhaft für uns beide, wenn ich euch heute und ihr mir morgen mit arbeiten helft. Ich habe eben keine zärtliche Zuneigung zu euch, und ihr habt fie, wie ich weifs, eben fo wenig zu mir. Ich mag alfo nicht um euretwillen einige Arbeit übernehmen; und follte ich euch blos um meines eignen Vortheils willen in Erwartung, dafs ihr folches erwiedern würdet, helfen, fo weifs ich, dafs ich leicht getäufcht werden kann, und dafs ich umfonft mich auf eure Dankbarkeit verlaffen würde. Wenn wir es alfo fo machen, fo laffe ich euch allein arbeiten, und ihr behandelt mich eben fo. Die Witterung verändert

fich;

ſich; und wir verlieren beide unſre Erndten aus Mangel an wechſelſeitigem Zutrauen und Sicherheit.

Alles dieſes iſt die Wirkung der natürlichen und inhärirenden Principien und Leidenſchaften in der menſchlichen Natur; und da dieſe Leidenſchaften und Principien unveränderlich ſind, ſo ſollte man denken, daſs unſer Betragen, das von ihnen abhängt, ihnen auch immer gemäſs ſeyn müſste, und daſs es eine vergebliche Mühe unſrer Moraliſten und Politiker ſeyn würde, wenn ſie uns anders leiten, oder den gewöhnlichen Lauf unſrer Handlungen durch die Vorſtellung des allgemeinen Nutzens umändern wollen. Und es iſt auch nichts gewiſſer, als dieſes. Hinge der Erfolg ihrer Abſichten von ihrem Erfolge in Verbeſſerung der Eigennützigkeit und Undankbarkeit der Menſchen ab; ſo würden ſie nimmer mehr groſse Fortſchritte machen, es müſste ihnen denn die Allmacht beiſtehen, welche allein im Stande iſt, das menſchliche Gemüth ganz neu zu formen, und ſeinen Charakter in ſolchen weſentlichen Stücken umzuändern. Alles, was ſie verlangen können, iſt, daſs ſie den natürlichen Leidenſchaften eine andere Richtung geben, und uns lehren, daſs wir unſre Begierden weit beſſer auf eine indirekte und künſtliche Weiſe befriedigen können, als wenn wir uns ihren geraden und ungeſtümen Bewegungen überlaſſen. Hieraus lerne ich einem andern einen Dienſt erweiſen, ohne eine reale Zärtlichkeit gegen ihn zu empfinden; weil ich vorausſehe,

sehe, daſs er mir gleiche Hülfe leisten wird, weil er von mir eine ähnliche Behandlungsart erwartet, und die Harmonie der wechselseitigen Gefälligkeiten mit mir und andern zu unterhalten wünscht. Und nachdem ich ihm nun gedient habe, und er die Vortheile genieſst, die ihm aus meiner Handlung zugewachsen sind, so wird er aus den obigen Gründen bewogen, auch das seinige zu thun, weil er die Folgen seiner Verweigerung voraus sieht.

Ob indessen gleich dieser eigennützige Umgang unter den Menschen Platz gewinnt; und gar bald die Oberhand in der Gesellschaft behält, so zerstört er doch deshalb die groſsmüthigen und edeln Wirkungen der Freundschaft und Gefälligkeit nicht ganz und gar. Ich kann immer noch solchen Personen, die ich liebe, und mit denen ich besonders bekannt bin, ohne alle Aussicht auf Vortheil, Dienste erweisen; und sie können sich gegen mich auf eben die Art betragen, und mir, ohne alle weitere Absicht, blos um meine erwiesenen Dienste zu belohnen, Gefälligkeiten erzeigen. Um nun diese beiden Arten von Dienstleistung, ich meine die eigennützige und uneigennützige zu unterscheiden, hat man für die erstere eine gewisse Art und Weise sich auszudrücken ersonnen, wodurch wir uns selbst zu einer gewissen Handlung anheischig machen. Diese Art sich auszudrücken, macht das aus, was wir ein Versprechen nennen, welcher Ausdruck das sichere Zeichen ist, daſs sich die Menschen nur aus Eigennutz dienen wollen.

Wenn

Wenn jemand sagt, er verspricht etwas, so drückt er in der That einen Entschluss aus, es zu thun; und hiernächst unterwirft er sich dadurch, dass er diese Redensart gebraucht, der Strafe, dass man ihm niemals wieder trauen kann, im Falle er sein Wort bricht. Ein Entschluss ist die natürliche Handlung der Seele, die ein Versprechen ausdrückt: aber wäre es wirklich nicht mehr als ein Entschluss, so würde ein Versprechen blos unsre damaligen Bewegungsgründe ausdrücken, aber keine neue Verbindlichkeit erzeugen. So sind aber die Versprechen Konventionen der Menschen, welche einen neuen Bewegungsgrund hervorbringen, nachdem uns die Erfahrung gelehrt hat, dass die menschlichen Angelegenheiten in Ansehung des wechselseitigen Vortheils weit besser von Statten gehen, wenn man sich gewisse Symbole oder Zeichen gefallen läst, wodurch wir einander Sicherheit geben, in Absicht auf unser Betragen in jedem einzelnen Vorfalle. Nachdem diese Zeichen einmal eingeführt sind, ist ein jeder, der sie gebraucht, auch unmittelbar durch seinen eignen Vortheil daran gebunden, das, wozu er sich einmal verbindlich gemacht hat, auch zu halten, und er kann nie erwarten, dass man ihm wieder trauen solle, wenn er sich einmal weigert, dasjenige zu erfüllen, was er versprochen hat.

Auch darf man nicht denken, dass so viel Erkenntniss, als erfodert wird, um den Menschen diesen Vortheil, der von der Einführung und Hal-

Haltung der Verfprechungen herrührt, begreiflich zu machen, die Fähigkeit der menfchlichen Natur, wenn fie noch roh und unkultivirt ift, überfteige. Es gehört nur fehr wenig Umgang mit der Welt dazu, um uns alle diefe Folgen und Vortheile fühlbar zu machen. Die kürzefte Erfahrung in der Gefellfchaft entdeckt fie jedem Sterblichen; und wenn ein jedes Individuum das nemliche Gefühl des eignen Vortheils bei allen feinen Mitgenoffen wahrnimmt, fo erfüllt er unmittelbar feinen Theil eines Kontrakts, und ift gewifs, dafs fie es auch an ihrem Theile nicht werden fehlen laffen. Alle laffen fich einftimmig in eine Handlungsweife ein, die für das allgemeine Wohl berechnet ift, und entfchliefsen fich fammt und fonders ihrem Worte treu zu bleiben; und um diefe Einftimmung und Konvention zu fchliefsen, wird nichts erfodert, als dafs ein jeder den Vortheil empfinde, den er davon hat, wenn er feine Zufagen treulich erfüllt, und diefe Empfindung gegen alle Glieder der Gefellfchaft ausdrücke. Diefes verurfacht unmittelbar, dafs der Vortheil auch auf fie wirkt; und der fo empfundene Vortheil ift der erfte Grund der Verbindlichkeit, die Verfprechen zu halten.

In der Folge gefellet fich zu dem Intereffe auch eine moralifche Empfindung und wird für die Menfchen ein neuer Grund der Verbindlichkeit. Diefe Empfindung der Moralität bei der Haltung feiner Verfprechungen rührt von eben den Principien her, als die Empfindung bei der Enthaltung von eines An-

Andern Eigenthume. Gemeine Wohlfahrt, Erziehung und die Kunstgriffe der Staatskundigen haben in beiden Fällen gleichen Antheil. Die Schwierigkeiten, welche wir bei der Vorausfetzung, dafs mit Verfprechungen eine moralifche Verbindlichkeit verknüpft fey, antreffen, überwinden wir entweder oder achten fie nicht. So führt zum Exempel der Ausdruck eines Entfchluffes nicht allgemein eine Verbindlichkeit bei fich; und wir können nicht leicht begreifen, wie der Gebrauch einer gewiffen Redensart im Stande feyn foll, einen wefentlichen materiellen Unterfchied zu verurfachen. Hier erdichten wir alfo einen neuen Aktus des Gemüths, den wir das Wollen einer Verbindlichkeit nennen; und nun nehmen wir an, dafs von diefem die Verbindlichkeit abhange. Wir haben aber fchon bewiefen, dafs es keine dergleichen Handlung des Gemüths gebe, und dafs folglich Verfprechungen natürlicherweife keine Verbindlichkeit nach fich ziehen.

Diefes noch mehr zu beftätigen, will ich noch einige andere Betrachtungen über jene Art des Wollens hinzufügen, welche an dem Verfprechen Antheil haben und deffen Verbindlichkeit verurfachen foll. Es ift offenbar, dafs der Wille allein niemals als Urfache der Verbindlichkeit angefehen werden kann, fondern dafs er durch Worte oder Zeichen ausgedruckt feyn mufs, um jemanden eine Verbindlichkeit aufzulegen. So wie die wörtliche Erklärung einmal da ift, dem Willen zur Beftätigung zu dienen, fo wird

diefe

dieſe gar bald der hauptſächlichſte Theil des Verſprechens; und ein Menſch iſt darum nicht weniger durch ſein Wort gebunden, ob er gleich ins geheim ſeine Abſicht auf etwas anders richtet, und ſeinen vorigen Entſchluſs ſowohl, als das Wollen einer Verbindlichkeit zurücknimmt. Allein obgleich die wirkliche Zuſage bei den mehreſten Gelegenheiten die Hauptſache bei dem Verſprechen ausmacht, ſo iſt es doch nicht allemal ſo; denn wenn jemand gewiſſe Ausdrücke gebraucht, deren Sinn er nicht kennt, und die er ohne alle Abſicht ſich dadurch verbindlich zu machen gebraucht, ſo würde er dadurch nicht gebunden ſeyn. Ja wenn er auch gleich ihren Sinn verſteht, aber nur im Scherz redet, und ſich ſolcher Zeichen bedient, die deutlich zeigen, daſs er keine ernſtliche Abſicht hat ſich zu verbinden, ſo wird er auch gar nicht verbunden ſeyn, ſein Verſprechen zu erfüllen; ſondern es iſt nothwendig, daſs die Worte ein vollkommner Ausdruck des Willens ſind, ohne alle der Abſicht widerſprechende Zeichen. Aber auch dieſes müſſen wir nicht ſo weit treiben, daſs wir uns einbildeten, jemand, von dem wir vermöge unſeres Scharfſinnes aus gewiſſen Anzeigen vermuthen, daſs er die Abſicht hat uns zu betrügen, wäre durch ſeine Erklärung oder mündliches Verſprechen nicht gebunden, wenn wir es annehmen; ſondern wir müſſen dieſen Schluſs nur auf diejenigen Fälle einſchränken, wo die Zeichen ganz verſchiedener Art ſind, als die Zeichen des Betrugs. Alle dieſe Widerſprüche ſind leicht zu

heben, ſo bald die Verbindlichkeit der Verſprechungen nichts iſt, als eine menſchliche Erfindung, die zur Aufrechterhaltung der Geſellſchaft erſonnen iſt; ſie ſind aber unauflöslich, wenn ſie etwas Reales und Natürliches iſt, das von einer Handlung der Seele oder des Körpers entſpringt.

Ferner, da jedes neues Verſprechen der Perſon, welche etwas verſpricht, eine neue moraliſche Verbindlichkeit auflegt, und da dieſe neue Verbindlichkeit aus dem Willen entſpringt; ſo muſs ich noch bemerken, daſs dieſes eine der geheimniſsvolleſten und unbegreiflichſten Wirkungen iſt, die man ſich vorſtellen kann, die man nicht uneben mit der Transſubſtantiation oder der heiligen Prieſterweihe *) vergleichen kann, wo eine gewiſſe Phraſis, verbunden mit einer gewiſſen Abſicht, die Natur eines äuſsern Dinges und ſelbſt eines menſchlichen Weſens verändert. Allein ob dieſe Geheimniſſe gleich ſich in ſo weit ähnlich ſind, ſo muſs man doch bemerken, daſs ſie in anderer Rückſicht weit von einander abweichen, und daſs dieſer Unterſchied auch als ein ſtrenger Beweis für die Verſchiedenheit ihres Urſprunges angeſehen werden kann. Da die Verbindlichkeit der Verſprechungen eine Erfindung für das Wohl der Geſellſchaft iſt, ſo

*) Ich meine in der Rückſicht, als die Ordines einen Character indelebilis hervorbringen ſollen. In anderer Rückſicht ſind ſie blos eine legale Qualiſikation.

fo modificirt fie fich in eben fo viele Formen als es ihr Vortheil erfodert, und verfällt eher in die offenbarften Widerfprüche, als dafs fie diefes ihr Objekt aus dem Gefichte verliehren follte. Da aber andre dergleichen monftröfe Lehrfätze blofse Pfaffenerfindungen find, und auf keinen öffentlichen Vortheil abzielen, fo werden fie in ihrem Fortgange weit weniger durch neue Hinderniffe geftört; und man mufs geftehen, dafs, nachdem die erfte Abfurdität einmal begangen ift, fie bei dem gemeinen Manne und der gewöhnlichen Art zu denken keinen Anftofs finden. Die Theologen fahen wohl ein, dafs die blofse äufsere Redensart nur ein Schall ift und daher noch eine Abficht erfodert, die ihnen eine gewiffe Kraft giebt; und dafs nachdem diefe Abficht einmal als ein nöthiger Umftand angefehen ward, ihre Abwefenheit auch die Wirkung hindern mufste, fie mochte nun auf eine offenbare oder verfteckte aufrichtige oder hinterliftige Art nicht da feyn. Dem zufolge haben fie auch gemeiniglich angenommen, dafs die Abficht des Priefters das Sakrament ausmache, und dafs, wenn er heimlich feine Abficht ändert, oder unterdrückt, er nicht nur an fich höchft fchuldig zu achten fey; fondern dafs er auch dadurch die Taufe, das Abendmal oder die Priefterweihe zerftöre. Die fürchterlichen Folgen diefer Lehre waren nicht im Stande fie felbft zu unterdrücken, oder ihr den Beifall zu entziehen; da hingegen die Unbequemlichkeit einer ähnlichen Theorie der Verfprechungen es verurfacht hat, dafs diefe Leh-

re sich gar nicht behaupten konnte. Die Menschen sind allemal mehr für das gegenwärtige als für das künftige Leben besorgt; und sind geneigt das kleinste Uebel, welches das erstere trift, für wichtiger zu halten, als das allergröfste, das ihnen im letztern bevorsteht.

Dieselbige Bewandnifs hat es auch mit dem Ursprunge der Versprechungen aus Zwang, der alle Verträge unkräftig machen und uns von aller Verbindlichkeit befreien soll. Ein solches Princip ist ein Beweis, dafs Versprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben, und dafs sie blofse künstliche Erfindungen für den Nutzen und Vortheil der Gesellschaft sind. Denn wenn wir die Sache unpartheiisch erwägen, so ist die Gewalt oder der Zwang von den übrigen Bewegungsgründen der Hofnung oder Furcht, die uns bewegen unser Wort zu halten und uns Verbindlichkeiten auflegen, nicht wesentlich verschieden. Ein Mensch, der gefährlich verwundet ist, und einem Wundarzt eine gewisse Summe verspricht, damit er sich seiner annehme und ihn heile, mufs nach der allgemeinen Meinung sein Wort halten; obgleich der Fall nicht so sehr von einem andern verschieden ist, wo jemand einem Räuber ein Stück Geld verspricht, dafs er ihm das Leben lassen soll, um einen so grofsen Unterschied in unsern moralischen Urtheilen hervorzubringen, wenn nicht diese Urtheile sich gänzlich auf den öffentlichen Nutzen und den allgemeinen Vortheil gründeten.

Sech-

Sechster Abschnitt.

Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Wir find nun die drei Grundgefetze der Natur durchgegangen, nemlich das Gefetz der Stetigkeit der Befitzungen, der Uebertragung derfelben durch Einwilligung, und der Haltung der Verfprechungen. Von der genauen Befolgung diefer drei Gefetze hängt der Friede und die Ruhe der menfchlichen Gefellfchaft ganz und gar ab; und es ift unmöglich eine nützliche Vereinigung unter den Menfchen zu bewirken, wenn man fie nicht achtet. Die Gefellfchaft ift zum Wohlfeyn der Menfchen abfolut nothwendig, und diefe Gefetze find eben fo nothwendig zur Erhaltung der Gefellfchaft. Sie mögen die Leidenfchaften der Menfchen einfchränken, wie fie wollen, fo find fie doch auf der andern Seite die wahre Quelle folcher Leidenfchaften, und blos eine künftlichere und finnreichere Art fie zu befriedigen. Nichts ift wachfamer und erfindfamer als unfre Leidenfchaften; und über nichts wird man eher und leichter einig als darüber, dafs man diefe Regeln beobachten müffe. Die Natur hat alfo diefe Sache ganz und gar der Aufführung der Menfchen felbft überlaffen, und hat keine befondern urfprünglichen Triebfedern in die Seele gelegt, uns zu einer Handlungsart anzutreiben, wozu uns fchon andere Principien

cipien unſrer Natur und Einrichtung genugſam anreizen würden. Und um uns noch mehr von dieſer Wahrheit zu überzeugen, wollen wir hier noch einen Augenblick verweilen, und aus einer Ueberſicht des bisherigen Raiſonnements noch einige neue Gründe abziehen, um zu beweiſen, daſs dieſe Geſetze, ſo nothwendig ſie übrigens ſind, dennoch ganz und gar der Kunſt und der menſchlichen Erfindung ihren Urſprung zu danken haben; und daſs folglich die Gerechtigkeit keine natürliche, ſondern eine künſtliche Tugend ſey.

I. Der erſte Grund, den ich gebrauchen will, iſt von der gewöhnlichen Definition der Gerechtigkeit hergenommen. Die Gerechtigkeit wird gemeiniglich definirt als ein beſtändiger und unveränderlicher Wille, einem jeden das Seinige zu geben. In dieſer Definition wird angenommen, daſs es ſo etwas als Recht und Eigenthum iſt unabhängig von der Gerechtigkeit und vor derſelben gebe; und daſs ſie würden haben beſtehen können, wenn die Menſchen gleich niemals daran gedacht hätten, eine ſolche Tugend auszuüben. Ich habe das Täuſchende dieſer Meinung ſchon vorher nur im Vorbeigehen gezeigt und will nun hier meine Meinung über dieſen Gegenſtand ein wenig deutlicher an den Tag legen.

Ich fange mit der Bemerkung an, daſs die Beſchaffenheit, welche wir Eigenthum nennen, den eingebildeten Qualitäten der peripatetiſchen Philoſophie ähnlich iſt, und daſs, wenn

man

man die Sache von den moralifchen Empfindungen abfondert und fie etwas näher beleuchtet, ganz und gar verfchwindet. Augenfcheinlich befteht das Eigenthum in einer empfindbaren Eigenfchaft des Objekts. Denn diefe können fämtlich unveränderlich als diefelben fortdauern, während dafs fich das Eigenthum immer verändert. Das Eigenthum mufs alfo in irgend einem Verhältniffe des Objekts beftehen. Aber diefes kann kein Verhältnifs des Dinges gegen äufsere und leblofe Dinge feyn. Denn diefe können ebenfalls unveränderlich diefelben bleiben, und das Eigenthum kann fich doch verändern. Diefe Qualität befteht alfo in einem Verhältniffe der Objekte zu verftändigen und vernünftigen Wefen. Aber das, was das Wefen des Eigenthums ausmacht, befteht nicht in einem äufserlichen körperlichen Verhältniffe. Denn diefes Verhältnifs kann auch zwifchen leblofen Dingen oder gegen unvernünftige Thiere ftatt finden, ob es gleich in diefen Fällen kein Eigenthum hervorbringt. Das Eigenthum mufs alfo in einem innerlichen Verhältniffe beftehen: d. h. in einem Einfluffe, den die äufsern Verhältniffe des Objekts auf die Seele und die Handlungen haben. So darf man fich nicht einbilden, dafs das äufsere Verhältnifs, welches wir Occupation oder erfte Befitznehmung nennen, an fich felbft das Eigenthum des Objekts fey, fondern es verurfacht nur das Eigenthum deffelben. Nun ift offenbar, dafs diefes äufsere Verhältnifs nichts in den äufsern Objekten verurfacht, und blos einen Einflufs auf die Seele

da-

dadurch hat, daſs es uns ein Gefühl von Pflicht einflöſst, vermöge deſſen wir uns jenes Objekts enthalten und ſolches dem erſten Beſitzer wieder zuſtellen. Dieſe Handlungen ſind eigentlich das, was wir Gerechtigkeit nennen; und folglich hängt die Natur des Eigenthums von dieſer Tugend ab, und nicht die Tugend von dem Eigenthume.

Wenn alſo jemand behaupten wollte, daſs die Gerechtigkeit eine natürliche Tugend und die Ungerechtigkeit ein natürliches Laſter ſey, ſo müſste er behaupten, daſs ein gewiſſes Betragen und eine Reihe von Handlungen in gewiſſen äuſsern Verhältniſſen der Objekte ſchon von Natur, wenn man auch von den Begriffen des Eigenthums des Rechts und der Verbindlichkeit gänzlich abſtrahirte, eine moraliſche Schönheit oder Häſslichkeit an ſich hätten, und ein urſprüngliches Vergnügen oder Miſsvergnügen verurſachen müſsten. So würde die Wiedererſtattung eines fremden Guts an ſeinen Beſitzer als tugendhaft angeſehen werden müſſen, nicht weil die Natur mit einer ſolchen Handlungsart in Beziehung auf das Eigenthum anderer eine gewiſſe angenehme Empfindung verknüpft hat, ſondern weil ſie dieſes Gefühl mit einer ſolchen Handlungsweiſe in Beziehung auf ſolche äuſsere Dinge verknüpft hat, welche andre zuerſt oder lange beſeſſen haben, oder welche ſie durch die Einwilligung derer empfangen haben, welche den erſten oder langen Beſitz derſelben genoſſen haben. Wenn uns die Natur keine ſolche Empfindung verliehen

hat

hat, ſo iſt ein ſolches Ding, wie Eigenthum iſt, nicht natürlich und kann nicht vor den menſchlichen Konventionen vorhergehen. Ob nun gleich aus der bisherigen ſchulmäſsigen und genauen Zergliederung dieſer Materie deutlich genug erhellen muſs, daſs die Natur kein Vergnügen oder kein Gefühl der Billigung mit einer ſolchen Handlungsweiſe verknüpft hat; ſo will ich doch, um dem Zweifel ſo wenig Raum als möglich zu laſſen, noch einige Gründe mehr für meine Meinung anführen.

Erſtlich, wenn uns die Natur ein Vergnügen dieſer Art gegeben hätte, ſo würde es eben ſo deutlich wahrgenommen und unterſchieden werden als bei jeder andern Gelegenheit; und wir würden keine Schwierigkeit gefunden haben, es ausfindig zu machen, daſs die Vorſtellung dieſer oder jener Handlungen bei dieſer oder jener Gelegenheit eine gewiſſe angenehme Empfindung oder Gefühl der Billigung gewährt. Wir würden nicht nöthig gehabt haben, bei der Definition der Gerechtigkeit zu den Begriffen des Eigenthums unſre Zuflucht zu nehmen, und zu gleicher Zeit wiederum bei der Definition des Eigenthums von den Begriffen der Gerechtigkeit Gebrauch zu machen. Dieſe ſophiſtiſche Art zu raiſonniren iſt ein deutlicher Beweis, daſs in der Materie ſelbſt einige Schwierigkeiten und Dunkelheiten liegen müſſen, die wir nicht überwinden können, und denen wir gern durch dieſen Kunſtgriff aus dem Wege gehen wollen.

Zweitens haben diejenigen Regeln, wodurch Eigenthum, Rechte und Verbindlichkeiten

be-

beſtimmt werden, gar keine Kennzeichen eines natürlichen Urſprungs, aber wohl ſehr viele Merkmale der Kunſt und der menſchlichen Erfindung. Sie ſind viel zu zahlreich, als daſs ſie von der Natur ſelbſt herrühren könnten. Sie ſind veränderlich durch die menſchlichen Geſetze, und haben alle eine gerade und deutliche Beziehung auf das gemeine Beſte und auf die Erhaltung der bürgerlichen Geſellſchaft. Dieſer Umſtand iſt in doppelter Rückſicht merkwürdig. Erſtlich, weil ſie immer ihre Einrichtung der Kunſt zu verdanken haben müſsten, obgleich die Urſache, dieſe Geſetze einzuführen, ſeinen Grund in der Sorge für das allgemeine Wohl gehabt hätte. Denn da das gemeine Beſte ihr natürlicher Zweck ſeyn ſoll, ſo müſsten ſie doch wenigſtens abſichtlich zu einem gewiſſen Zwecke eingerichtet ſeyn. Zweitens, weil ſich die Menſchen niemals durch dieſe Regeln eingeſchränkt haben würden, wenn ſie mit einem ſo ſtarken Intereſſe für das gemeine Beſte verſehen wären; denn ſo würden die Geſetze der Gerechtigkeit auf einen weit gröſsern Umweg und auf eine weit künſtlichere Art von den natürlichen Principien entſtehen müſſen. Ihre reale Quelle iſt in der Selbſtliebe zu ſuchen; und da die Selbſtliebe der einen Perſon mit der Selbſtliebe anderer von Natur im Widerſtreite iſt, ſo müſſen ſich dieſe verſchieden intereſſirten Leidenſchaften auf eine ſolche Art bequemen, daſs ſie auf irgend eine Art ein einförmiges Betragen und eine ſyſtematiſche Handlungsweiſe, nach der ſich alle richten

ten können, möglich machen. Diefes Syftem nun, welches das Intereffe eines jeden Individuums befafst, ift in der Folge dem Ganzen vortheilhaft; ob es gleich von feinen Erfindern in diefer Abficht nicht ausgefonnen war.

II. Anderer Seits müffen wir bemerken, dafs alle Arten von Tugend und Lafter allmählig in einander laufen, und fich in unmerklichen Graden einander fo nähern, dafs es fehr fchwer, wo nicht gar ganz unmöglich ift, zu beftimmen, wo das eine aufhört und das andere angeht. Und aus diefer Bemerkung läfst fich ein neuer Grund für das vorhergehende Princip hernehmen. Denn wie auch immer der Fall in Anfehung aller Arten des Lafters und der Tugend feyn mag, fo ift doch gewifs, dafs bei Rechten, Verbindlichkeiten und Eigenthum keine folche unmerkliche Gradation ftatt findet, fondern dafs ein Menfch entweder ein volles und vollkommnes Eigenthum, oder überall gar keines hat; und dafs er entweder ganz verbunden ift eine Handlung zu thun, oder gar keine Art von Verbindlichkeit dazu hat. Wenn gleich die bürgerlichen Gefetze von einem vollkommnen und unvollkommnen Eigenthumsrechte (dominio) reden, fo ift doch leicht zu fehen, dafs diefes von einer Fiktion herrührt, die in der Vernunft keinen Grund hat, und daher nie unfre Begriffe von natürlichen Recht und Billigkeit beftimmen kann. Wer ein Pferd, auch nur auf einen Tag miethet, hat eben fo viel Recht es für diefe Zeit zu gebrauchen, als derjenige, den wir

den Eigenthümer des Pferdes nennen, Recht hat, es jeden andern Tag zu gebrauchen; und es iſt offenbar, daſs, obgleich der Gebrauch des Rechts in einer gewiſſen Zeit oder durch gewiſſe Grade beſchränkt ſeyn kann; dennoch das Recht ſelbſt keiner ſolchen Gradation fähig iſt, ſondern ſo weit es ſich erſtreckt, immer abſolut und ganz bleibt. Dieſem zufolge entſtehet und vergehet dieſes Recht in einem Augenblicke; und ein Menſch erlangt das Eigenthum eines Objekts durch die Occupation oder die Einwilligung des Eigenthümers ganz und gar; und eben ſo verliehrt er es auch durch ſeine eigne Einwilligung gänzlich: ohne jene unmerkliche Gradation, die man bei andern Eigenſchaften und Verhältniſſen wahrnimmt. Wenn dieſes nun in Anſehung des Eigenthums der Rechte und Verbindlichkeiten der Fall iſt, ſo frage ich, wie es mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ſteht? Ihr mögt dieſe Frage beantworten, wie ihr wollet, ſo verwickelt ihr euch allemal in unauflösliche Schwierigkeiten. Erwiedert ihr, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Grade zulaſſen und ſich allmählig in einander verliehren, ſo widerſprecht ihr ausdrücklich dem vorhergehenden Satze, daſs Verbindlichkeit und Eigenthum einer ſolchen Gradation gar nicht fähig ſind. Dieſe hängen aber ganz von der Gerechtigkeit ab, und folgen ihnen in allen ihren Verſchiedenheiten. Wenn die Gerechtigkeit vollſtändig iſt, ſo iſt das Eigenthum auch vollſtändig, und wenn die Gerechtigkeit unvollſtändig iſt, ſo muſs das Eigenthum

thum auch unvollſtändig ſeyn. Und umgekehrt, wenn das Eigenthum keine dergleichen Verſchiedenheiten zuläſst, ſo müſſen ſie ſich auch mit der Gerechtigkeit nicht vereinigen laſſen. Gebt ihr nun dieſem letztern Satze euren Beifall, und ſagt, daſs Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit keine Grade zulaſſen, ſo behauptet ihr in der That, daſs ſie von Natur weder tugendhaft noch laſterhaft ſind; indem Tugend und Laſter, Gutes und Böſes und in der That alle natürlichen Beſchaffenheiten ſich allmählig in einander verliehren, und bei vielen Gelegenheiten nicht mehr zu unterſcheiden ſind.

Und hier verdient es bemerkt zu werden, daſs wir zwar nach dem abſtrakten Raiſonnement und nach den allgemeinen Grundſätzen der Philoſophie und der Iurisprudenz den Satz, daſs Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit keine Grade zulaſſen, zugeben müſſen, daſs wir aber dennoch nach unſrer gewöhnlichen und gemeinen Art zu denken, groſse Schwierigkeiten antreffen dieſer Meinung Beifall zu geben, und daſs wir im Herzen im Grunde immer der entgegengeſetzten Meinung zugethan ſind. Ein Ding muſs entweder dem einen oder dem andern gehören. Eine Handlung muſs entweder geſchehen oder nicht. Es iſt alſo nothwendig ſich auf die eine oder die andere Seite dieſes Dilemma's zu ſchlagen, und die Unmöglichkeit hier einen richtigen Mittelweg zu finden, verbindet uns, wenn wir über die Sache nach-

nachdenken, zu bekennen, daſs alles Eigenthum und alle Verbindlichkeiten vollkommen ſind. Wenn wir nun aber auf der andern Seite den Urſprung des Eigenthums und der Verbindlichkeit erwägen und finden, daſs ſie von dem öffentlichen Nutzen und bisweilen von den Neigungen der Imagination abhängen, die ſelten ganz auf die eine Seite fallen; ſo ſind wir von Natur geneigt zu glauben, daſs dieſe moraliſchen Verhältniſſe ebenfalls einer kontinuirlichen unmerklichen Gradation fähig ſind. Daher kömmt es, daſs in Fällen, wo den Richtern durch Einwilligung der Partheien der Ausſpruch über eine Sache gänzlich übertragen iſt, dieſe gemeiniglich ſo viel Gründe der Billigkeit und Gerechtigkeit auf beiden Seiten finden, daſs ſie bewogen werden einen Mittelweg zu treffen und die Anſprüche zwiſchen beide Partheien zu theilen. Bürgerliche Richter, welche dieſe Freiheit nicht haben, ſondern die nothwendig einen entſcheidenden Ausſpruch auf irgend einer Seite geben müſſen, ſind daher oft in Verlegenheit, wie ſie ſprechen ſollen, und ſind gezwungen auf die läppiſchſte Art in der Welt zu verfahren. Halbe Rechte und halbe Verbindlichkeiten, die ſo natürlich in dem gemeinen Leben zu ſeyn ſcheinen, ſind vor ihren Richterſtühlen vollkommne Abſurditäten; daher ſehen ſie ſich oft genöthiget halbe Argumente für ganze zu nehmen, um nur die Sache auf irgend eine Art zu enden.

III. Der dritte Grund dieſer Art, den ich gebrauchen will, iſt folgender. Wenn wir den ge-

gewöhnlichen Gang der menſchlichen Handlungen beobachten, ſo werden wir finden, daſs ſich die Seele nicht durch allgemeine und univerſelle Regeln einſchränken läſst; ſondern daſs ſie in den mehreſten Fällen ſo handelt, wie ſie durch ihre gegenwärtigen Motive und Neigungen beſtimmt wird. Da jede Handlung eine beſondere individuelle Begebenheit iſt, ſo muſs ſie auch von beſondern Urſachen und von unſrer unmittelbaren Lage ſowohl gegen uns ſelbſt als gegen den übrigen Theil des Univerſums herrühren. Wenn wir bei einigen Gelegenheiten unſre Motive über ſolche Umſtände ausdehnen, von denen ſie entſtanden ſind, und daraus eine Art von allgemeinen Regeln für unſer Betragen machen, ſo iſt leicht zu ſehen, daſs dieſe Regeln nicht vollkommen und unveränderlich bindend ſind, ſondern daſs ſie mancherlei Ausnahmen verſtatten. Da alſo dieſes der ordinäre Gang der menſchlichen Handlungen iſt, ſo können wir ſchlieſsen, daſs die Geſetze der Gerechtigkeit, eben weil ſie univerſell und ohne alle Ausnahme gelten, weder von der Natur ſelbſt herrühren, noch die unmittelbare Wirkung eines natürlichen Bewegungsgrundes oder einer natürlichen Neigung ſeyn können. Keine Handlung kann moraliſch gut oder böſe ſeyn, wenn nicht eine natürliche Leidenſchaft oder Bewegungsgrund da iſt, der uns zu derſelben antreibt oder von ihr abſchreckt; und es leuchtet von ſelbſt ein, daſs die Moralität aller Modifikationen fähig ſeyn muſs, die der Leidenſchaft natürlich ſind.

Man ftelle fich zwei Menfchen vor, die fich um ein gewiffes Vermögen ftreiten; wovon der eine reich, thöricht und unverehlicht; der andre ein armer und verftändiger Mann ift, der eine zahlreiche Familie hat: der erfte ift mein Feind, der andre mein Freund. Treibt mich nun in diefem Falle die Erwägung des allgemeinen oder felbfteignen Vortheils, die Freundfchaft oder Feindfchaft, fo mufs ich mein Möglichftes thun, um dem letztern das Vermögen zu verfchaffen. Auch würde gar keine Rückficht auf Recht und Eigenthum der Menfchen mich zurückhalten können, wenn ich blos durch natürliche Gründe ohne Verbindung und Konventionen mit andern zum Handeln beftimmt würde. Denn da alles Eigenthum von der Moralität abhängig ift; und da alle Moralität, von dem gewöhnlichen Gange unfrer Leidenfchaften und Handlungen abhängt; und da diefe wiederum blos durch befondere Beweggründe regiert werden; fo folgt klar und deutlich, dafs eine folche partheiifche Handlungsweife der ftrengften Moralität gemäfs feyn würde, und nie eine Verletzung des Eigenthums feyn könnte. Wollten alfo die Menfchen auch in Anfehung der Gefetze der Gefellfchaft, blos nach ihrer Freiheit handeln, wie fie es bej jeder andern Gelegenheit thun, fo würden fie fich bei den mehreften Gelegenheiten durch befondere Urtheile beftimmen, eben fowohl die Charaktere und Umftände der Perfonen, als die allgemeine Natur der Frage in Erwägung ziehen. Es ift aber leicht zu bemerken, dafs die-

dieſes eine unendliche Verwirrung in der menſchlichen Geſellſchaft zuwege bringen würde, und daſs die Habſucht und Partheilichkeit der Menſchen augenblicklich die Welt in die gröſste Unordnung ſetzen müſste, wenn jene Leidenſchaften nicht durch allgemeine und unwandelbare Principien eingeſchränkt würden. In Hinſicht auf dieſe Unbequemlichkeit geſchah es alſo, daſs die Menſchen dergleichen Grundſätze feſtgeſetzt haben, und übereingekommen ſind, ſich durch allgemeine Regeln einzuſchränken, die weder Gunſt noch Haſs, weder ſelbſteignes noch allgemeines Intereſſe verändern kann. Dieſe Regeln ſind demnach durch Kunſt zu einem gewiſſen Zwecke erfunden, und widerſtreiten den gemeinen Principien der menſchlichen Natur, die ſich nach den Umſtänden bequemen, und keine beſtändige und unveränderliche Wirkungsart haben.

Auch begreife ich nicht, wie ich über dieſen Punkt leicht miſsverſtanden werden kann. Ich ſehe offenbar, daſs ein Menſch, ſobald er ſich allgemeine und unabänderliche Regeln für ſein Betragen gegen andre auflegt, gewiſſe Objekte als ihr Eigenthum betrachtet, von welchen er vorausſetzt, daſs ſie heilig und unverletzlich ſind. Es kann aber kein Satz einleuchtender ſeyn, als der, daſs der Begriff des Eigenthums völlig unverſtändlich iſt, wenn man nicht erſt die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorausſetzt; und daſs dieſe Tugenden und Laſter eben ſo unverſtändlich ſind, wenn wir nicht Motive haben, die ganz unabhängig von

der Moralität uns zu gerechten Handlungen antreiben und uns von ungerechten Handlungen abſchrecken. Laſſet nun dieſe Motive ſeyn, was ſie wollen, ſo müſſen ſie ſich doch nach den Umſtänden bequemen, und aller der Abänderungen fähig ſeyn, welchen die menſchlichen Angelegenheiten in ihren unaufhörlichen Revolutionen ausgeſetzt ſind. Sie ſind folglich ein ſehr unſchicklicher Grund für ſolche ſtrenge und unbiegſame Regeln, als die Geſetze der Natur ſind; und es iſt daher offenbar, daſs dieſe Geſetze blos in den menſchlichen Konventionen ihren Grund haben können, welche ſie eingegangen ſind, nachdem ſie die Unordnungen eingeſehen haben, die daraus entſpringen, wenn ſie ihren natürlichen und veränderlichen Principien folgen.

Im Ganzen alſo müſſen wir dieſen Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht aus zwei verſchiedenen Gründen ableiten, nemlich aus dem Vortheile oder dem Intereſſe, wenn die Menſchen einſehen, daſs es unmöglich iſt in Geſellſchaft zu leben, wenn ſie ſich nicht durch gewiſſe Regeln einſchränken; und dann aus der Moralität, wenn die Menſchen dieſe Vortheile einmal bemerkt haben, und nun ein Vergnügen bei ſolchen Handlungen empfinden, die auf die Ruhe der Geſellſchaft abzielen, und ein Miſsvergnügen an denen, welche ihr entgegen ſind. Die willkührliche Konvention und Kunſt der Menſchen macht, daſs zuerſt das Intereſſe gewirkt wird; und in ſo weit müſſen alſo

jene

jene Gefetze der Gerechtigkeit als künftlich angefehen werden. Nachdem diefe Vortheile aber einmal eingeführt und anerkannt find, fo folgt die Empfindung der Moralität bei der Beobachtung diefer Regeln natürlich und von felbft; obgleich nicht zu leugnen ift, dafs diefe auch durch neue Kunft wieder vermehrt werde, und dafs die öffentlichen Verordnungen der Regenten und die Privaterziehung der Eltern fehr viel dazu beitragen, uns ein Gefühl für Ehre und Pflicht beizubringen, dafs wir dadurch unfre Handlungen in Anfehung des Eigenthums anderer Menfchen auf das ftrengfte jenen Gefetzen gemäfs ordnen.

Siebenter Abfchnitt.

Ueber den Urfprung der Regierung.

Nichts ift gewiffer als dafs die Menfchen gröfstentheils durch Eigennutz regiert werden, und dafs wenn fie ja ihr Intereffe weiter als über ihre eigne Perfon ausdehnen, fich folches doch niemals fehr weit erftrecke; und es ift ihnen im gemeinen Leben gar nicht gewöhnlich weiter zu gehen, als auf ihre nächften Freunde und Bekannte. Deffenunerachtet ift es gewifs, dafs die Menfchen ihren eignen Vortheil unmöglich auf eine wirkfamere Art beforgen können, als wenn fie allgemein und unabänderlich die Gefetze der Gerechtigkeit befolgen, als wodurch fie allein die Gefellfchaft erhalten und fich da-

vor schützen können, dass sie nicht in jenen elenden und wilden Zustand gerathen, den man gewöhnlich als den Stand der Natur vorzustellen pflegt. Und so gross dieser Vortheil ist, den alle Menschen durch Aufrechterhaltung der Gesellschaft und durch die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit haben; so handgreiflich und einleuchtend ist er auch selbst dem rohesten und unkultivirtesten Menschengeschlechte; und ein jeder, der nur die Gesellschaft durch Erfahrung hat kennen lernen, kann unmöglich über diesen Punkt anderer Meinung seyn. Wenn nun aber die Menschen so innig ihrem eignen Vortheile zugethan sind, und ihr eigner Vortheil bei der Beobachtung der Gerechtigkeit so sehr interessirt ist, und der davon zu erwartende Vortheil so gewiss und so allgemein eingestanden ist; so kann man fragen, wie bei so bewandten Umständen irgend eine Unordnung in der Gesellschaft entstehen könne, und welches Princip in der menschlichen Natur so mächtig sey, das eine so starke Leidenschaft unterdrücken kann; oder so gewaltsam, dass dadurch eine so klare Erkenntniss verdunkelt wird?

Es ist schon in der Abhandlung über die Leidenschaften bemerkt worden, dass die Menschen sehr stark durch die Einbildungskraft regiert werden, und dass sie ihre Leidenschaften mehr nach dem Lichte einrichten, in welchem ihnen die Objekte vorkommen, als nach ihrem realen und innerm Werthe. Was sie mit einem starken und leb-

haften Begriffe afficirt, erhält gemeiniglich über dasjenige die Oberhand, was ihnen in einem dunklern Lichte erfcheint; und der innere Werth mufs um fehr vieles gröfser feyn, wenn er diefen Vortheil aufwiegen foll. Da nun jedes Ding, das uns entweder im Raum oder Zeit nahe ift, uns mit einer folchen Stärke und Lebhaftigkeit afficirt, fo hat es auch einen proportionirlichen Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften, und wirkt daher gemeiniglich mit gröfserer Kraft, als irgend ein anderes Ding, das in einem entfernteren und dunklern Lichte uns vorgeftellt wird. Ob wir gleich vollkommen überzeugt feyn mögen, dafs das letztere Objekt das erftere übertrifft, fo find wir doch nicht im Stande unfre Handlungen durch diefes Urtheil zu regieren; fondern folgen den Anreizungen unfrer Leidenfchaften, welche immer vorzüglich auf das gehen, was uns nahe ift und angrenzt.

Diefes ift der Grund, weshalb Menfchen fo oft gegen ihren eignen wohlerkannten Vortheil handeln; und befonders, warum fie oft einen geringen Vortheil, der gegenwärtig ift, der Erhaltung der gefellfchaftlichen Ordnung vorziehen, da letztere doch fo fehr von der Beobachtung der Gerechtigkeit abhängt. Die Folgen mancher Uebertretungen der Billigkeit fcheinen zu weit entfernt zu liegen, und können daher einem unmittelbaren Vortheile, der daraus zu erwarten ift, nicht das Gleichgewicht halten. Sie find aber um deswillen, weil fie entfernt find, nicht weniger real; und da alle

Men-

Menſchen in einem gewiſſen Grade derſelben Schwachheit unterworfen ſind, ſo folgt nothwendig, daſs die Verletzungen der Gerechtigkeit in der Geſellſchaft ſehr häufig vorkommen müſſen, und daſs der Umgang mit Menſchen hierdurch ſehr gefährlich und unzuverläſſig werden muſs. Ihr habt dieſelbe Neigung, die ich habe, indem wir beide mehr zu dem gegenwärtigen, als zu dem entfernten geneigt ſind. Ihr ſeyd alſo eben ſo gut in Verſuchung Ungerechtigkeiten zu begehen, als ich. Euer Beiſpiel treibt mich nicht nur vorwärts auf dieſem Wege durch Nachahmung, ſondern enthält auch noch einen neuen Grund für mich, die Geſetze der Gerechtigkeit zu brechen, indem es mir zeigt, daſs ich das Opfer meiner Rechtſchaffenheit werden würde, wenn ich mir allein eine ſolche ſtrenge Einſchränkung mitten unter der Ausgelaſſenheit anderer auflegen wollte.

Dieſe Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt alſo der Geſellſchaft nicht nur höchſt nachtheilig, ſondern es ſcheint auch bei dem erſten Anblicke gar kein Gegenmittel dafür da zu ſeyn. Das Gegenmittel kann nur allein von der Einwilligung der Menſchen herkommen; und wenn die Menſchen von ſelbſt unfähig ſind, das Entfernte dem Nahen vorzuziehen, ſo werden ſie niemals zu einer Sache ihre Einwilligung geben, die ſie zu einer ſolchen Wahl verbinden würde, und ſie werden niemals auf eine ſo handgreifliche Weiſe ihren natürlichen Trieben und Neigungen widerſprechen wollen. Wer die

Mittel wählt, wählt auch den Zweck; und wenn es uns unmöglich ift, das Entferntere vorzuziehen, fo ift es uns eben fo unmöglich, uns unter eine Nothwendigkeit zu beugen, die uns zu einer folchen Handlungsweife verbinden würde.

Hier ift nun aber zu bemerken, dafs diefe Schwäche der menfchlichen Natur zu einem Mittel gegen fich felbft wird, und dafs wir gegen unfre Nachläffigkeit in Anfehung entfernter Objekte, blos dadurch gewafnet find, weil wir von Natur zu diefer Nachläffigkeit geneigt find. Wenn wir Objekte von weiten betrachten, fo verfchwinden alle ihre kleinen Unterfchiede, und wir geben allemal demjenigen den Vorzug, das an fich felbft ohne weitere Rückficht auf feine Lage und Umftände den Vorzug verdient. Diefes bringt dasjenige hervor, was wir im uneigentlichen Sinne Vernunft nennen, welche ein Princip ift, das oft denen Neigungen, die fich bei Annäherung des Objekts entwickeln, entgegen ift. Wenn ich über eine Handlung Ueberlegungen anftelle, die ich binnen hier und einem Iahre thun foll, fo werde ich allemal den Entfchlufs faffen, das gröfsere Gut dem kleinern vorzuziehen; ich mag es mir zu diefer Zeit als etwas näher oder als entfernt vorftellen; und hier macht ein Unterfchied in diefem Stücke gar keinen Unterfchied in meinen gegenwärtigen Vorfätzen und Entfchlüffen. Meine Entfernung von der Endentfchliefsung macht, dafs ich alle die kleinen Umftände nicht fehe, und dafs ich nicht von einem Gegenftande felbft afficirt werde,

werde, fondern nur die allgemeinen deutlichen Eigenfchaften des Guts und Uebels wirken auf mich. Aber fobald mir nun die Sache felbft näher kömmt, fo fangen fich an, mir folche Umftände zu zeigen, die ich anfänglich ganz überfehen hatte, und beweifen ihren Einflufs auf mein Betragen und auf meine Leidenfchaften. Eine neue Neigung zu dem gegenwärtigen Gut kömmt zum Vorfchein, und macht mir es fchwer, meinem erften Vorfatz und Entfchluffe unerfchütterlich treu zu bleiben. Ueber diefe natürliche Schwäche kann ich mich oft kränken, ich kann alle mögliche Mittel anwenden, mich davon zu befreien. Ich kann zum Nachdenken und zum Studiren über mich felbft meine Zuflucht nehmen, zu dem Rath meiner Freunde; zu öftern Ueberlegungen und wiederholten Entfchlüffen. Und wenn ich dann erfahren habe, wie unwirkfam alle diefe Mittel find, fo kann ich mit Vergnügen ein anderes Hülfsmittel ergreifen, wodurch ich mir felbft eine Einfchränkung und Wache gegen diefe Schwäche auflege.

Die einzige Schwierigkeit ift alfo nun diefes Expedienz ausfindig zu machen, wodurch Menfchen ihre natürliche Schwäche heilen und fich felbft in die Nothwendigkeit verfetzen können, dafs fie die Gefetze der Gerechtigkeit und Billigkeit ohnerachtet ihrer heftigen Neigung, das Nahe dem Entfernten vorzuziehen, beobachten müffen. Dafs ein folches Mittel ohne Verbefferung diefer Neigung nie wirkfam feyn könne, ift offenbar; und da es un-

möglich

möglich ift, ein wefentliches Stück in unfrer Natur zu ändern oder zu verbeffern; fo ift das Höchfte, was wir thun können, dies, dafs wir unfre Umftände und Lage ändern, und die Beobachtung der Gefetze der Gerechtigkeit zu unferm nächften, ihre Verletzung aber zu unferm entfernteften Vortheile machen. Allein da diefes in Abficht auf alle Menfchen unthunlich ift, fo kann es nur bei wenigen ftatt finden,' dafs fie in der Ausübung der Gerechtigkeit unmittelbar ein Intereffe finden. Diefes find nun die Perfonen, welche wir Senatoren, Könige und ihre Minifter, unfere Regenten und Gefetzgeber nennen, die, weil fie gegen den gröfsten Theil des Staats gleichgültig find, kein, oder doch nur ein fehr entferntes Intereffe an einer ungerechten Handlung haben können; und die, weil fie mit ihrem gegenwärtigen Zuftande und mit ihrer Rolle in der Gefellfchaft zufrieden find, ein unmittelbares Intereffe an jeder Ausübung der Gerechtigkeit finden, welche zur Aufrechterhaltung der Gefellfchaft fo nothwendig ift.' Hierinne liegt alfo der Urfprung der bürgerlichen Regierung und der Gefellfchaft. Die Menfchen find nicht fähig, weder bei fich noch bei andern jene Eingefchränktheit und Schwäche der Seele, nach der fie das Gegenwärtige dem Entfernten vorziehen, von Grund aus zu heilen. Sie können ihre Natur nicht umändern. Alles was fie thun können, ift, dafs fie ihre Lage ändern, und die Beobachtung der Gerechtigkeit zum unmittelbaren und ihre Verletzung zum mehr entfernteren Intereffe

tereſſe einiger beſondern Perſonen machen. Dieſe Perſonen werden alſo bewogen, nicht nur in ihrer eignen Aufführung ſolche Regeln zu beobachten, ſondern auch andre zu einem gleichen regelmäſsigen Betragen zu zwingen, und die Ausſprüche der Gerechtigkeit durch die ganze Geſellſchaft mit Gewalt zu behaupten. Und wenn es nöthig ſeyn ſollte, ſo können ſie auch andere noch mit in ihr Intereſſe ziehen, daſs dieſe ebenfalls um ihres eignen unmittelbaren Vortheils willen, auf die Ausübung der Gerechtigkeit halten, ſie können ſich alſo eine Zahl von Staatsbedienten wählen, ſowohl im Civil- als Militärſache, die ihnen in ihrer Regierung beiſtehen.

Allein obgleich dieſe Pflege der Gerechtigkeit der Hauptzweck der Regierung iſt, ſo iſt es doch nicht der einzige. Denn ſo wie eine heftige Leidenſchaft die Menſchen verhindert, daſs ſie den Vortheil nicht deutlich ſehen, den ihnen ein gerechtes und billiges Betragen gegen andere bringt, ſo verhindert ſie dieſelben auch dieſe Gerechtigkeit ſelbſt zu ſehen, und ertheilt ihnen eine ſehr ſtarke Partheilichkeit in Anſehung ihres eignen Vortheils. Dieſer Unbequemlichkeit muſs auf eben die Art, wie der obenerwähnten abgeholfen werden. Dieſelbigen Perſonen, welche die Geſetze der Gerechtigkeit beſchützen, müſſen auch alle Streitigkeiten darüber entſcheiden; und da ſie gegen den gröſsten Theil der Geſellſchaft ohne Leidenſchaft ſind, und die gehörige Kälte haben, ſo werden ſie weit billiger

ger und gerechter entſcheiden, als ein jeder andre in ſeiner eignen Sache.

Durch dieſe beiden Vortheile in Ausübung und Entſcheidung deſſen was Recht iſt, erlangen die Menſchen Sicherheit, ſowohl gegen die Schwäche und Leidenſchaft anderer, als auch gegen ihre eigne, und unter dem Schutze ihrer Regenten fangen ſie an die Annehmlichkeiten der Geſellſchaft und des wechſelſeitigen Beiſtandes zu ſchmecken. Aber der wohlthätige Einfluſs der Regierung erſtreckt ſich noch weiter; nicht zufrieden, die Menſchen in ſolchen Konventionen, die ſie für ihren gegenſeitigen Nutzen treffen, zu ſchützen, beſtimmt ſie ſie oft ſolche Konventionen zu machen, und zwingt ſie durch eine Vereinigung ihrer Kräfte zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke oder Ziele, ihr eignes Wohl zu ſuchen. Es giebt keine Eigenſchaft in der menſchlichen Natur, die unglücklichere Irrthümer in unſerm Betragen hervorbringt, als die, welche uns verführt, alles was gegenwärtig iſt, dem Weiten und Entfernten vorzuziehen, und welche macht, daſs wir die Dinge mehr um ihrer beſondern Lage willen, als ihres innern Werths wegen begehren. Zwei Nachbarn können leicht einig werden, eine ſumpfichte Wieſe auszutrocknen, die ihnen beiden gehört; denn hier iſt es leicht, eines jeden Geſinnung darüber kennen zu lernen; und jeder muſs auch einſehen, daſs die unmittelbare Folge davon iſt, wenn er an ſeinem Theile ſeine Pflicht verſäumt, daſs das ganze Projekt liegen bleiben

wird.

wird. Aber, dafs taufend Perfonen über eine folche Handlung einig werden follen, ift aufserordentlich fchwer, und in der That faft unmöglich; indem es erftlich für fie fchwer ift, fich über einen fo verwickelten Entwurf zu vereinigen, und zweitens noch fchwerer, ihn auszuführen: weil ein jeder einen Vorwand fucht, fich von den damit verknüpften Unruhen und Koften zu befreien, und die ganze Laft den übrigen zuzufchieben. Eine politifche Gefellfchaft kann nun diefen Unbequemlichkeiten leicht abhelfen. Die Obrigkeit findet ein unmittelbares Intereffe an dem Vortheile eines grofsen Theils ihrer Unterthanen. Sie braucht keinen als fich felbft nach einem Plane zur Beförderung diefes Vortheils zu fragen. Und da die Vernachläffigung eines einzigen Stückes in der Ausübung, wenn auch nicht unmittelbar mit der Vernachläffigung des Ganzen verknüpft ift, fo verhindern fie diefen Fehler, weil fie weder ein unmittelbares noch entferntes Intereffe dabei finden. So werden Brücken gebauet; Häfen eröffnet; Wälle errichtet; Kanäle gegraben; Flotten ausgerüftet; und Armeen eingerichtet; alles durch Vorforge der Regierung, die zwar auch aus Menfchen befteht, die allen menfchlichen Schwachheiten unterworfen find, welche aber durch eine der feinften und fubtilften Erfindungen, die man fich nur einbilden kann, ein Ganzes wird, das gewiffermafsen von allen diefen Schwächen ausgenommen ift.

Achter Abfchnitt.

Von der Quelle des bürgerlichen Gehorfams.

Obgleich die Regierung eine fehr vortheilhafte und unter gewiffen Umftänden auch abfolut nothwendige Erfindung für das menfchliche Gefchlecht ift; fo ift fie doch nicht in allen Umftänden nothwendig, und es ift für die Menfchen nicht unmöglich eine Gefellfchaft eine Zeitlang ohne eine folche Erfindung zu erhalten. Die Menfchen, es ift wahr, find immer geneigt den gegenwärtigen Vortheil dem weit entfernten vorzuziehen; und es ift für fie nichts leichtes der Verfuchung zu widerftehen einen Vortheil, der unmittelbar vor ihnen liegt und den fie gleich geniefsen können, um eines weit entfernten Uebels willen, das fie zu fürchten haben, auszufchlagen. Aber dennoch ift diefe Schwäche da weniger fichtbar, wo es der Güter und der Vergnügungen des Lebens noch wenige giebt und wo fie einen geringen Werth haben, wie allenthalben, wo die Menfchen noch in der Kindheit der Gefellfchaft leben. Ein Indianer geräth nur wenig in Verfuchung einen andern aus feiner Hütte zu jagen, oder ihm feinen Bogen zu ftehlen, denn er ift fchon felbft mit diefen Dingen verfehen; und was das gröfsere Glück betrifft, das der eine vor dem andern im Jagen und Fifchen haben kann, fo ift es blos zufällig und vorübergehend und wird nur einen fehr gerin-

geringen Einfluſs auf die Störung der Geſellſchaft haben. Und ich bin ſo weit entfernt von dem, was einige Philoſophen behaupten, als ob unter Menſchen ohne Regierung gar keine Geſellſchaft möglich wäre, daſs ich vielmehr glaube, die erſten Anfänge einer Regierung kommen nicht von Streitigkeiten derer Menſchen, die in der nämlichen Geſellſchaft leben, ſondern von ſolchen Uneinigkeiten, die unter verſchiedenen Geſellſchaften vorgefallen ſind. Zu der letztern Wirkung wird ein weit geringerer Grad von Reichthümern nöthig ſeyn, als zu der erſteren erfoderlich iſt. Die Menſchen fürchten von dem öffentlichen Kriege und der Gewaltthätigkeit nichts, als den Widerſtand, den ſie dabei antreffen, der aber doch, da ſie ihn gemeinſchaftlich theilen, weniger furchtbar ſcheint; und den Menſchen, weil er von Fremden herrührt, in ſeinen Folgen weniger gefährlich vorkömmt, als wenn ſie einzeln einem ſolchen blos geſtellt werden, deſſen geſellſchaftliche Verknüpfung ihnen vortheilhaft iſt und ohne deſſen Geſellſchaft ſie ſelbſt unmöglich beſtehen können. Nun bringt ein fremder Krieg in einer Geſellſchaft, die ohne Regiment iſt, nothwendig bürgerliche Kriege hervor. Wirf einige anſehnliche Güter unter die Menſchen, und du ſiehſt ſie augenblicklich in Zank und Streit fallen, indem ein jeder Luſt hat das zu beſitzen, was ihm gefällt, ohne Rückſicht auf die Folgen zu nehmen. In einem Kriege mit Fremden kommen die anſehnlichſten Güter, Leib und Leben in Gefahr; und da

ein

ein jeder die gefährlichen Hafen vermeidet, die beften Waffen ergreift, in den kleinften Wunden Entfchuldigung fucht, fo können die Gefetze, welche während, dafs die Menfchen in Ruhe lebten, gut genug beobachtet wurden, nun nicht länger ftatt finden, wenn fie in folcher Bewegung find.

Diefes finden wir bei den Amerikanifchen Stämmen beftätigt, wo Menfchen unter fich in Eintracht und Freundfchaft ohne einige feftgefetzte Regierungsform leben; und fich nie einem ihrer Mitbürger unterwerfen, aufser zur Zeit des Kriegs, wo ihr Anführer einen Schatten von Anfehen geniefst, den er aber nach ihrer Rückkehr aus dem Felde und nachdem der Friede mit den benachbarten Stämmen wieder hergeftellt ift, wieder verliehrt. Diefe Obergewalt macht fie indeffen doch mit den Vortheilen der Regierung bekannt, und lehrt fie ihre Zuflucht zu derfelben nehmen, wenn entweder durch kriegerifche Plünderungen, oder durch Handel oder fonft zufällige Erfindungen ihre Reichthümer und Güter fo beträchtlich geworden find, dafs fie über den neuen Vortheilen denjenigen vergeffen, den fie durch die Erhaltung des Friedens und der Gerechtigkeit hatten. Hieraus läfst fich unter andern ein fehr wahrfcheinlicher Grund angeben, weshalb alle Regierungsformen anfänglich rein und unvermifcht monarchifch find; und wie die Republiken blos aus dem Mifsbrauche der Monarchie und der defpotifchen Gewalt entftehen. Die Lager find die wahren Mütter der Städte; und da der Krieg

wegen

wegen der Schnelligkeit aller Entfchliefsungen und Handlungen nicht beftehen kann, wenn nicht eine einzelne Perfon mit einer gewiffen Gewalt verfehen ift, fo trifft natürlicherweife diefelbe Art von Auktorität in derjenigen bürgerlichen Regierungsverfaffung ein, die auf die militärifche folgt. Und diefen Grund halte ich für weit natürlicher, als den gewöhnlichen, wo man die Regierung von der patriarchalifchen Verfaffung oder von der Gewalt eines Vaters ableiten will, der, wie man fagt, den erften Platz in der Familie einnimmt, und die Glieder derfelben zu der Regierung einer einzelnen Perfon gewöhnt. Der Zuftand der Gefellfchaft ohne alle Regierungsverfaffung ift einer der natürlichften Zuftände unter den Menfchen, und mufs bei der Verbindung mit mehrern Familien noch lange nach den erften Generationen beftehen. Nichts als die Vermehrung der Reichthümer und Güter konnte die Menfchen vermögen, ihn zu verlaffen; und es find alle Gefellfchaften bei ihrer erften Stiftung fo barbarifch und ungefchickt, dafs viele Jahre verfliefsen mufsten, ehe diefe fo hoch anfchwellen konnten, dafs die Menfchen dadurch im Genuffe des Friedens und der Einigkeit geftört wurden.

Allein ob es gleich möglich ift, dafs unter Menfchen eine kleine unausgebildete Gefellfchaft ohne Regierungsform beftehe; fo ift es doch unmöglich, dafs fich eine Gefellfchaft irgend einer Art ohne Gerechtigkeit und die Beobachtung derer drei Fundamentalgefetze, welche die Beftändigkeit der Befitzun-

tzungen die Uebertragung derfelben durch Einwilligung und die Haltung der Verfprechungen betreffen, follte erhalten können. Diefe find alfo eher als alle Regierungsformen, und haben eine Verbindlichkeit, die weit früher ift, als man an die Pflicht des Gehorfams gegen die Obrigkeit nur einmal gedacht hat. Ja ich gehe noch weiter und behaupte, man müffe annehmen, dafs die Regierung bei ihrer erften Stiftung natürlicherweife ihre Verbindlichkeit von jenen Gefetzen der Natur habe und infonderheit von dem, welches die Haltung der Verfprechungen betrifft. Wenn die Menfchen einmal die Nothwendigkeit der Regierung eingefehen haben, um Frieden zu erhalten und Gerechtigkeit auszuüben, fo werden fie fich natürlicherweife verfammeln, obrigkeitliche Perfonen wählen, ihre Macht beftimmen und ihnen Gehorfam verfprechen. Da nun ein Verfprechen für ein Band oder für einen Grund der Sicherheit gehalten wird, der fchon üblich ift, und eine moralifche Verbindlichkeit bei fich hat, fo mufs es als die urfprüngliche Sanktion der Regierung und als die Quelle der erften Verbindlichkeit zum Gehorfam angefehen werden. Diefes Raifonnement fcheint fo natürlich zu feyn, dafs es fogar der Grund unfres politifchen Modefyftems geworden ift, und es ift gewiffermafsen das Glaubensbekenntnifs einer Parthei unter uns, die fich mit Recht auf ihre gefunde Philofophie und ihre Freiheit im Denken etwas zu gute thut. „Alle Menfchen, fagen fie, find frei und gleich geboh-

„ren: Regierung und Oberherrschaft kann nur durch „Einwilligung entstehen: die Einwilligung der Men„schen legt ihnen bei der Errichtung einer Regie„rungsverfassung eine neue Verbindlichkeit auf, die „nach den Gesetzen der Natur unbekannt ist. Die „Menschen sind also nur um deswillen verbunden „ihrer Obrigkeit zu gehorchen, weil sie es ihr ver„sprochen haben; und wenn sie nicht stillschweigend „oder ausdrücklich ihr Wort gegeben hätten, ihnen „Gehorsam zu leisten, so würde dieses niemals ein „Theil ihrer moralischen Schuldigkeit geworden „seyn.„ Dessenunerachtet ist dieser Schluss, wenn er die Regierung in allen Zeitaltern und Verhältnissen unter sich begreifen soll, völlig falsch; und ich behaupte, dass die Pflicht des Gehorsams, ob sie gleich anfänglich auf die Verbindlichkeit der Versprechungen gepfropft seyn mag, dennoch auch sehr schnell sich selbst bewurzelt, und eine ganz ursprüngliche Verbindlichkeit und Kraft hat, die von allen Kontrakten unabhängig ist. Dieses ist ein Satz von Wichtigkeit, der die genaueste Aufmerksamkeit und sorgfältigste Untersuchung erfodert, ehe wir weiter gehen.

Diejenigen Philosophen, welche behaupten, die Gerechtigkeit sey eine natürliche Tugend und gehe vor allen menschlichen Konventionen vorher, raisonniren sehr konsequent, wenn sie allen bürgerlichen Gehorsam in die Verbindlichkeit eines Versprechens setzen, und behaupten, dass es blos unsre Einwilligung sey, die uns zur Unterwürfigkeit

unter die Obrigkeit verpflichtet. Denn da alle Regierungsverfaſſungen offenbar menſchliche Erfindungen ſind, und der Urſprung der meiſten Regierungsformen aus der Geſchichte bekannt iſt, ſo muſs man nothwendig höher hinaufſteigen, um die Quelle unſrer politiſchen Pflichten zu finden, wenn wir behaupten wollen, daſs ſie eine natürliche Verbindlichkeit der Moralität haben. Dieſe Philoſophen bemerken nun ſogleich, daſs die Geſellſchaft ſo alt iſt als das menſchliche Geſchlecht, und jene drei Fundamentalgeſetze ſo alt als die Geſellſchaft: dieſes Alterthum und den dunkeln Urſprung dieſer Geſetze machen ſie ſich zu Nutze und leugnen deshalb erſtlich, daſs ſie künſtliche und willkührliche Erfindungen der Menſchen ſind, und dann ſuchen ſie auch ſolche Pflichten mit ihnen in Verbindung zu bringen, deren künſtlicher Urſprung weit deutlicher iſt. Iſt man aber einmal von dieſen Vorurtheilen frei, und hat man gefunden, daſs ſowohl natürliche als bürgerliche Gerechtigkeit ihren Urſprung von menſchlichen Konventionen hat, ſo werden wir bald gewahr werden, wie unnütz es ſey, die eine in die andere aufzulöſen, und in den Geſetzen der Natur einen ſtärkeren Grund für unſere politiſchen Pflichten zu ſuchen, als Vortheil und menſchliche Konventionen ſind; da doch dieſe Geſetze ſelbſt auf eben demſelben Grunde beruhen. Wir mögen dieſe Sache drehen und wenden, wie wir wollen, ſo werden wir immer finden, daſs dieſe zwei Arten von Pflicht genau ein und eben der-

felben Art find, und fowohl ihrer erften Erfindung als ihrer moralifchen Verbindlichkeit nach, ein und eben diefelbe Quelle haben. Sie find beide zur Abhelfung gleicher Unbequemlichkeiten erfunden, und bekommen ihre moralifche Sanktion auf einerlei Art dadurch, dafs fie jenen Unbequemlichkeiten abhelfen. Diefes find zwei Punkte, welche wir uns fo deutlich als möglich zu beweifen bemühen müffen.

Wir haben fchon gezeigt, dafs die Menfchen jene drei Grundgefetze der Natur erfanden, fo bald fie bemerkten, dafs die Gefellfchaft zu ihrer gegenfeitigen Subfiftenz nothwendig wäre, und fo bald fie fanden, dafs es unmöglich war eine Uebereinftimmung unter einander ohne eine gewiffe Einfchränkung ihrer natürlichen Begierden zu erhalten. Die nämliche Selbftliebe alfo, welche die Menfchen einander oft fo läftig macht, bringt, wenn fie eine neue und beffere Richtung erhält, die Regeln der Gerechtigkeit hervor, und ift der erfte Bewegungsgrund, weshalb fie beobachtet werden. Allein wenn die Menfchen bemerkt haben, dafs obgleich die Regeln der Gerechtigkeit hinreichen, eine Gefellfchaft zu erhalten, es ihnen dennoch unmöglich ift, diefe Regeln von felbft in grofsen und publicirten Gefellfchaften zu beobachten: fo errichten fie eine Regierung als eine neue Erfindung ihre Zwecke zu erreichen, und erhalten durch eine genauere Pflege der Gerechtigkeit die alten Vortheile oder fchaffen fich dadurch auch noch neue. In fo weit find alfo unfre

fre bürgerlichen Pflichten mit den natürlichen verknüpft, dafs die erfteren hauptfächlich für die Sache der letzteren erfunden find, und dafs das hauptfächlichfte Objekt der Regierung ift, die Menfchen zur Beobachtung der Naturgefetze zu zwingen. In diefer Rückficht ift alfo doch jenes Gefetz der Natur, welches die Haltung der Verfprechungen betrifft, nur unter den übrigen mit begriffen; und die genaue Befolgung deffelben mufs als eine Wirkung der Einrichtung einer Regierung angefehen werden, aber nicht der Gehorfam gegen die Regierung als eine Wirkung der Verbindlichkeit, fein Verfprechen zu halten. Obgleich das Objekt unfrer bürgerlichen Pflichten ift, die natürlichen zu erzwingen, fo ift doch der erfte*) Grund fowohl der Erfindung als der Beobachtung beider nichts als Eigennutz: Und da das Intereffe bei dem Gehorfam gegen die Regierung von dem Intereffe bei der Haltung der Verfprechen ganz verfchieden ift, fo müffen wir auch eine verfchiedene und abgefonderte Verbindlichkeit einräumen. Um der bürgerlichen Obrigkeit zu gehorchen, wird erfodert, dafs man Ordnung und Einigkeit in der Gefellfchaft beobachte. Zur Haltung der Verfprechungen ift wechfelfeitige Treue und Ehrlichkeit in den Gefchäften des gemeinen Lebens nöthig. Die Zwecke fowohl als

*) Der erfte, der Zeit nach, nicht der Dignität oder Kraft nach.

als die Mittel ſind vollkommen von einander verſchieden; und keines iſt dem andern untergeordnet.

Dieſes noch deutlicher zu machen, ſo laſst uns erwegen, daſs die Menſchen ſich oft durch Verſprechungen zu Handlungen verbinden, wozu ſie ſchon ihr eigenes Intereſſe unabhängig von jenem Verſprechen antreiben würde; gleich als wollten ſie einander dadurch, daſs ſie zu der erſten Verbindlichkeit des Intereſſes noch eine neue hinzufügen, nur eine deſto gröſsere Sicherheit geben. Das Intereſſe, das in der Haltung ſeiner Verſprechungen liegt, iſt auſser ſeiner moraliſchen Verbindlichkeit allgemein anerkannt und im Leben von den wichtigſten Folgen. Die andern Arten der Vortheile ſind mehr ſpeciell und zweifelhaft; und wir ſind daher in Anſehung derſelben weit leichter zum Argwohn aufgelegt, daſs die Menſchen ihrer Laune und Leidenſchaften nachgeben und ihnen entgegen handeln möchten. Hier kommen alſo natürlich die Verſprechungen in Anſchlag und werden oft zur gröſsern Befriedigung und mehrerern Sicherheit erfodert. Nimmt man aber an, daſs die andern Vortheile eben ſo allgemein und offenbar ſind, als der, welcher ſich bei der Haltung eines Verſprechens findet, ſo werden ſie auf eben die Art angeſehen werden und man wird ſich mit eben dem Vertrauen und mit derſelben Sicherheit auf ſie verlaſſen. Nun iſt dieſes mit unſern bürgerlichen Pflichten oder dem Gehorſam gegen die Obrigkeit

keit genau der Fall; denn ohne ihn kann keine Regierung beftehen, und keine Ruhe oder Ordnung in weitläuftigen Gefellfchaften, wo fo viele Güter auf der einen und fo viele reale oder eingebildete Mängel auf der andern Seite find, erhalten werden. Unfre bürgerlichen Pflichten müffen fich alfo bald von unfern Verfprechungen trennen und für fich eine Kraft und Einflufs erlangen. Das Intereffe ift bei beiden von gleicher Art: es ift allgemein, offenbar, und zeigt fich zu allen Zeiten und an allen Orten. Es ift alfo kein vernünftiger Grund da, das eine in das andere aufzulöfen; weil ein jedes feinen Grund für fich felbft hat. Man könnte eben fo gut die Verbindlichkeit, fich fremder Güter zu enthalten, in die Verbindlichkeit fein Verfprechen zu halten, als die Pflicht des Gehorfams auflöfen. Die Vortheile find in dem einen Falle nicht mehr unterfchieden als in dem andern. Achtung gegen das Eigenthum ift zu der natürlichen Gefellfchaft nicht nothwendiger, als Gehorfam gegen die Regierung zur bürgerlichen Gefellfchaft oder der Regierung; und die erftere ift nicht nothwendiger zum Dafeyn des menfchlichen Gefchlechts, als der letztere zum Wohlfeyn und zur Glückfeligkeit deffelben. Kurz, wenn das Worthalten vortheilhaft ift, fo ift es auch der Gehorfam gegen die Obrigkeit. Wenn der erftere Vortheil allgemein ift, fo ift es auch der letztere. Wenn der eine Vortheil klar und offenbar ift, fo ift es auch der andere. Und da diefe zwei Regeln auf gleiche Verbindlichkeiten des Intereffes ge-

gegründet ſind, ſo muſs jede derſelben insbeſondere von der andern eine unabhängige Kraft haben.

Doch nicht blos die natürlichen Verbindlichkeiten des Intereſſes ſind bey den Verſprechungen und dem Gehorſam verſchieden; ſondern auch die moraliſchen Verbindlichkeiten der Ehre und des Gewiſſens: und das Verdienſt oder die Schuld des einen hängt nicht im mindeſten von dem Verdienſt oder der Schuld des andern ab. Und in der That, wenn wir die enge Verknüpfung erwägen, die zwiſchen den natürlichen und moraliſchen Verbindlichkeiten iſt, ſo werden wir finden, daſs dieſes eine ganz unvermeidliche Folge iſt. Unſer Vortheil iſt allemal auf Seiten des Gehorſams gegen die Obrigkeit; und blos ein groſser gegenwärtiger Gewinnſt, der da macht, daſs wir den entfernten Vortheil, den wir von der Erhaltung der Ruhe und Ordnung der Geſellſchaft haben, überſehen, kann uns zum Aufruhr verleiten. Allein ob uns gleich ein gegenwärtiger Nutzen in Anſehung unſrer eignen Handlungen verblenden kann; ſo kann er es doch nicht bei den Handlungen anderer; und hindert uns nicht, ſie in ihren wahren Farben zu ſehen, wie höchſt nachtheilig ſie dem gemeinen Wohl überhaupt und dem unſrigen inſonderheit ſind. Dieſes verurſacht natürlicherweiſe Unluſt in uns, und macht, daſs wir mit ihnen die Begriffe von Laſter und moraliſcher Häſslichkeit verbinden. Derſelbige Grund macht auch, daſs wir alle Arten von Ungerechtigkeiten

keiten und infonderheit die Brechung des gegebnen Worts mifsbilligen. Wir tadeln alle Verrätherei und Bundbrüchigkeit, weil wir überzeugt find, dafs die Freiheit und Ausbreitung der menfchlichen Gefellfchaft ganz von der Treue abhängen, mit welcher die Zufagen gehalten werden.

Wir tadeln alle Untreue gegen die Obrigkeit; weil wir einfehen, dafs die Ausübung der Gerechtigkeit, in Anfehung der Sicherheit der Befitzungen, ihrer Uebergebung, durch Einwilligung und des Worthaltens unmöglich ift, wenn wir uns nicht der Regierung unterwerfen. Da nun hier zwei von einander fo unterfchiedene Arten des Intereffes find, fo müffen auch zwei Arten von moralifcher Verbindlichkeit entftehen, die eben fo unterfchieden und unabhängig von einander find. Wenn auch gleich fo ein Ding, als ein Verfprechen ift, gar nicht in der Welt wäre, fo wäre die Regierung dennoch in allen ausgebreiteten und civilifirten Gefellfchaften nothwendig; und wenn die Verfprechungen nur ihre eigne eigenthümliche Verbindlichkeit hätten, ohne die ganz unterfchiedene Sanktion der Regierung noch zu haben, fo würden fie nur wenig Wirkfamkeit in folchen Gefellfchaften haben. Diefes fcheidet die Grenzen unfrer öffentlichen Pflichten und Privatpflichten von einander, und beweifet, dafs die letzteren mehr von den erfteren, als die erfteren von den letzteren abhängig find. Erziehung und Staatskunft vereinigen fich den Staatsgefetzen eine noch gröfsere Moralität zu verfchaf-

verschaffen, und jede Rebellion mit einem noch grössern Grade von Schuld und Schimpf zu brandmarken. Und es ist kein Wunder, dass die Staatsmänner sich so sehr bemühet haben, dem Volke dergleichen Begriffe einzuprägen, da ihr Vortheil so besonders mit denselben verwebt ist.

Sollten diese Beweise nicht so ganz bündig zu seyn scheinen, als ich denke, dass sie es sind, so berufe ich mich auf die Auktorität und Beweise aus der allgemeinen Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, dass die Verbindlichkeit der Unterwürfigkeit unter den Regenten nicht von einem Versprechen der Unterthanen entstanden ist. Und man darf sich nicht wundern, dass ich mich nun, nachdem ich mich weitläuftig bemühet habe, mein System aus reiner Vernunft zu beweisen, und mich dabei nicht einmal auf das Urtheil eines andern Philosophen oder Historikers über diesen Punkt berufen habe, dass ich mich nun noch auf die Volksauktorität berufe, und die Meinungen des gemeinen Haufens dem philosophischen Raisonnement entgegenstelle. Denn man muss bemerken, dass in diesem Falle die Meinungen der Menschen von ausserordentlichem Gewicht und Ansehen, ja in gewisser Rücksicht untrüglich sind. Der Unterschied zwischen Gut und Böse gründet sich auf die Empfindungen der Lust und Unlust, welche von der Vorstellung einer gewissen Gesinnung oder eines gewissen Charakters entstehen; und da diese Lust und Unlust der Person, die sie empfindet, nicht unbekannt

seyn

feyn kann, fo folgt, *) dafs in jedem Charakter gerade fo viel von Lafter oder Tugend ift, als ein jeder hineinlegt, und dafs man fich in diefem Stücke unmöglich irren kann. Und wiewohl unfre Urtheile über den Urfprung eines Lafters oder einer Tugend nicht fo gewifs find, als die Urtheile über ihre Grade; fo ift doch nicht leicht abzufehen, wie wir deshalb in einen Irrthum fallen können, da die Frage in diefem Falle nicht den philofophifchen Urfprung einer Verbindlichkeit, fondern eine blofse Thatfache betrifft. Ein Menfch, der fich einem andern für eine gewiffe Summe verbunden achtet, mufs ganz gewifs wiffen, ob diefe Verbindlichkeit von ihm felbft oder von feinem Vater herrührt; ob fie von feinem freien Willen herrühre, oder von Gelde, das er geliehen hat, entftanden fey; und unter was für Bedingungen, und zu welchen Endzwecken er fich dazu verbindlich gemacht hat. Eben fo, wenn es gewifs ift, dafs eine moralifche Verbind-

*) Diefer Satz mufs in Rückficht auf jede Befchaffenheit im ftrengften Verftande wahr feyn, die blos durch Empfindung beftimmt wird. In welchem Sinne man von einem wahren oder falfchen Gefchmacke in Anfehung der Sitten der Beredfamkeit oder Schönheit reden könne, foll nachher erwogen werden. Unterdeffen wollen wir bemerken, dafs eine folche Einförmigkeit in den allgemeinen Empfindungen des Menfchengefchlechts ift, dafs dergleichen Fragen nur von fehr kleinem Gewicht find.

bindlichkeit da ist, sich der Regierung zu unterwerfen, weil ein jeder so denkt; so muss es eben so gewiss seyn, dass diese Verbindlichkeit nicht von einem Versprechen herrühren kann; indem niemand, dessen Verstand nicht durch eine zu feste Anhänglichkeit an ein philosophisches System verschroben ist, jemals nur daran gedacht hat, ihr diesen Ursprung beizulegen. Weder Regenten noch Unterthanen haben diese Idee unsrer bürgerlichen Pflichten ersonnen.

Wir finden, dass die Regenten so weit davon entfernt sind, ihre Gewalt und die Verbindlichkeit zum Gehorsam in ihren Unterthanen von einem Versprechen oder ursprünglichen Kontrakte herzuleiten, dass sie es vielmehr, so viel als möglich, vor dem Volke, besonders vor dem gemeinen Manne zu verbergen suchen, dass sie ihren Ursprung daher haben. Wäre dieses die Sanktion der Regierung, so würden unsre Regenten einen so äusserst wichtigen Punkt gewiss nie blos stillschweigend annehmen; denn alles, was stillschweigend und unmerklich zugestanden wird, kann nie einen solchen Einfluss auf die Menschen haben, als was ausdrücklich und feierlich versprochen wird. Ein stillschweigendes Versprechen ist ein solches, wodurch der Wille nicht durch die Sprache, sondern durch andere allgemeinere und ungewissere Zeichen angedeutet wird; aber ein Wille muss doch allemal in diesem Falle da seyn, und dieser muss nothwendig derjenigen Person, die ihn zu verstehen giebt, bekannt seyn,

feyn, wenn er auch gleich ftillfchweigend ift, und fich nicht durch Worte äufsert. Aber wenn ihr den gröfsten Theil der Nation fragen folltet, ob fie jemals zu der Gewalt ihrer Regenten ihre Einwilligung gegeben, oder verfprochen hätten, ihnen zu gehorchen, fo würden fie fehr fonderbare Begriffe von euch bekommen; und würden euch antworten, dafs die Sache gar nicht von ihrer Einwilligung abhänge, fondern dafs fie zu einem folchen Gehorfam gebohren wären. Diefer Meinung zufolge fehen wir oft, dafs fie folche Perfonen für ihre natürlichen und rechtmäfsigen Regenten halten, die zu der Zeit aller Macht und alles Anfehens beraubt find, und die auch der allergröfste Thor nicht freiwillig zu feinem Beherrfcher wählen würde; und diefes blos aus dem Grunde, weil fie von der Linie abftammen, die vorher regiert hat, und in demjenigen Grade mit ihr verwandt ift, welcher nach der Gewohnheit fuccediren mufs; ob diefes gleich fo fpät mag entdeckt worden feyn, dafs kaum ein Menfch noch am Leben ift, der das Verfprechen des Gehorfams hätte können gegeben haben. Hat alfo eine Regierung keine Gewalt über folche, weil fie nie eingewilliget haben, und weil fie den blofsen Antrag einer folchen Einwilligung für Verwegenheit und Gottlofigkeit halten würden? Nach der Erfahrung finden wir aber, dafs die Obrigkeit folche Leute als Verräther und Aufrührer beftraft, welches nach diefem Syftem wahre Ungerechtigkeit feyn würde. Wollet ihr fagen, dafs fie dadurch, dafs fie im Lande

woh-

wohnen, wirklich zu der eingeführten Regierung ihre Einwilligung geben; ſo antworte ich, daſs dieſes nur alsdann ſo ſeyn kann, wenn ſie wirklich glauben, daſs die Sache von ihrer Wahl abhängt; dieſes hat ſich aber, jene Philoſophen ausgenommen, nie ein Menſch eingebildet. Nie iſt es als ein Entſchuldigungsgrund für einen Rebellen gebraucht worden, daſs ſein erſtes Unternehmen, nachdem er zu den Iahren der Mündigkeit gelanget, geweſen wäre, einen Krieg gegen den Oberherren des Staats zu erregen; und daſs er ſich als Kind nicht habe durch ſeine Einwilligung verbinden können, und da er nun Mann geworden, habe er gleich durch ſeine erſte Handlung zu verſtehen gegeben, daſs er gar nicht willens ſey, ſich der Verbindlichkeit zum Gehorſam zu unterwerfen. Im Gegentheil finden wir, daſs die bürgerlichen Geſetze dieſes Verbrechen, wie ein jedes andre, das an ſich, ohne unſre Einwilligung kriminell iſt, beſtrafen, wenn die Perſonen das gehörige Alter haben, d. h. wenn ſie zum völligen Gebrauche ihrer Vernunft gelanget ſind; da es doch ſonſt der Gerechtigkeit gemäſs ſeyn würde, ihnen eine Zwiſchenzeit einzuräumen, in welcher wenigſtens die ſtillſchweigende Einwilligung angedeutet werden könnte. Ich füge noch ferner hinzu, daſs nach dieſem Syſteme ein Menſch, der unter einer unumſchränkten Regierung lebt, derſelben gar keinen Gehorſam zu leiſten nöthig hätte; weil ſie vermöge ihrer Natur gar nicht von der Einwilligung abhängt. Da nun aber dieſes

eine

eine eben fo natürliche und gewöhnliche Regierungsverfaffung ift, als jede andere, fo mufs fie nothwendig auch eine gewiffe Verbindlichkeit verurfachen; und es ift aus der Erfahrung klar, dafs die Menfchen, die ihr unterworfen find, auch allenthalben fo denken. Diefes ift ein deutlicher Beweis, dafs man nicht allgemein glaubt, unfer Gehorfam beruhe blos auf unfrer Einwilligung oder Verfprechung; und ein anderer Beweis ift, dafs, wenn wir uns zu einer gewiffen Sache durch unfer Verfprechen ausdrücklich verbunden haben, wir immer diefe beiden Arten von Verbindlichkeit genau von einander unterfcheiden, und glauben, dafs die eine der andern mehr Kraft verleihe, als eine blofse Wiederholung des nämlichen Verfprechens thun würde. Niemand hält dafür, wenn auch gleich kein Verfprechen vorgefallen ift, dafs er von aller Treue in Privatgefchäften los fey, fobald ein Aufruhr entfteht, fondern er fieht diefe zwei Pflichten der Ehre und des bürgerlichen Gehorfams als ganz verfchieden und abgefondert an. Die Vereinigung derfelben ift zwar als eine fehr fubtile Erfindung der Philofophen anzufehen, allein der gegenwärtige Beweis ift überzeugend genug, dafs fie nicht gegründet ift; weil kein Menfch ein Verfprechen thun, oder durch die Sanktion und Verbindlichkeit eines Verfprechens eingefchränkt werden kann, das ihm ganz unbekannt ift.

Neun-

Neunter Abſchnitt.

Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorſams.

Diejenigen politiſchen Schriftſteller, welche ihre Zuflucht zu einem Verſprechen oder urſprünglichen Vertrag genommen, und dieſen für die letzte Quelle unſrer Verbindlichkeit gegen die Obrigkeit ausgegeben haben, hatten die Abſicht, ein Princip einzuführen, welches vollkommen recht und vernünftig iſt; obgleich die Schlüſſe, worauf ſie ſolches bauen wollten, Trugſchlüſſe und Sophismata waren. Sie wollten beweiſen, daſs unſre Unterwerfung unter die Regierung Ausnahmen zuläſst, und daſs ein gewiſſer Grad von Tyrannei in den Regenten ein hinreichender Grund iſt, die Unterthanen von aller Bande des Gehorſams zu befreien. Wenn, ſagen ſie, Menſchen in eine Geſellſchaft treten, und ſich durch ihre freie und willkührliche Einwilligung einer Oberherrſchaft unterwerfen, ſo müſſen ſie dabei gewiſſe Vortheile in den Augen haben, die ſie davon zu ziehen gedenken, und für welche ſie ſich entſchlieſsen, auf ihre natürliche Freiheit Verzicht zu thun. Es iſt alſo auf Seiten des Oberherrn eine gegenſeitige Verbindlichkeit, nemlich Schutz und Sicherheit; und er kann blos durch die Hoffnung dieſer Vortheile, die er erregt, die Menſchen überreden, ſich ihm zu unterwerfen. Wenn ſie nun aber ſtatt Schutz und Sicherheit

Tyran-

Tyrannei und Unterdrückung finden, ſo ſind ſie ihres Verſprechens quitt (wie dieſes bei allen bedingten Verträgen der Fall iſt) und kehren in denjenigen Zuſtand der Freiheit wieder zurück, der vor der Errichtung einer Regierungsform vorherging. Die Menſchen würden nie ſo thöricht ſeyn, und ſich zu ſolchen Verbindlichkeiten anheiſchig machen, die ganz allein zum Vortheil anderer gereichen, ohne die Hoffnung, ihren eignen Zuſtand dadurch zu verbeſſern. Wer daher aus unſrer Unterwürfigkeit einen Vortheil ziehen will, muſs ſich ebenfalls entweder ausdrücklich oder ſtillſchweigend verbindlich machen, daſs wir auch gegenſeitig von ſeiner Macht einige Vortheile ziehen ſollen; und er darf nicht erwarten, daſs wir, wenn er von ſeiner Seite ſein Verſprechen nicht erfüllt, im Gehorſame gegen ihn beharren werden.

Ich ſage es noch einmal: dieſe Folge iſt richtig, obgleich die Gründe irrig ſind; und ich ſchmeichle mir, die nemlichen Schlüſſe auf weit vernünftigere Principien bauen zu können. Ich mag nicht einen ſolchen Wegweiſer bei Gründung unſrer politiſchen Pflichten, nach welchem ich ſchon vorausſetzen müſste, daſs die Menſchen die Vortheile der Regierung einſehen; daſs ſie durch die Vorſtellung dieſer Vortheile bewogen, die Regierung einführen; daſs dieſe Einrichtung ein Verſprechen zu gehorchen erfodere; welches eine moraliſche Verbindlichkeit in einem gewiſſen Grade uns auflege; die aber doch nur bedingt ſey, und auf-

höre verbindlich zu ſeyn, ſobald die andere kontrahirende Parthei das, wozu ſie ſich an ihrem Theile anheiſchig gemacht hat, nicht erfülle. Ich bemerke, daſs ein Verſprechen ſelbſt erſt aus menſchlichen Konventionen entſteht, und in Rückſicht auf ein gewiſſes Intereſſe erfunden iſt. Ich ſuche alſo ein ſolches Intereſſe, das mehr unmittelbar mit der Regierung verknüpft iſt, und welches auf einmal den urſprünglichen Bewegungsgrund, eine Regierung einzuführen, enthält, und die letzte Quelle unſres Gehorſams gegen dieſelbe iſt. Ich finde, daſs dieſes Intereſſe in der Sicherheit und dem Schutze beſteht, den wir in der bürgerlichen Geſellſchaft genieſsen, und den wir nie erreichen können, wenn wir vollkommen frei und unabhängig ſind. Da alſo das Intereſſe die unmittelbare Sanktion der Regierung iſt, ſo kann die letztere nicht länger beſtehen, als das erſtere da iſt; und wenn alſo die bürgerliche Obrigkeit ihre Unterdrückung ſo weit treibt, daſs ihre Gewalt ganz unerträglich wird, ſo ſind wir nicht länger verbunden, uns ihr zu unterwerfen. Die Urſache hört auf; folglich muſs auch die Wirkung aufhören.

So weit alſo der Schluſs die natürliche Verbindlichkeit betrifft, die wir zum Gehorſam haben, iſt es eine unmittelbare und direkte Folge. Was aber die moraliſche Verbindlichkeit anlangt, ſo müſſen wir bemerken, daſs die Regel, wenn die Urſache aufhört, muſs auch die Wirkung aufhören, hier falſch ſeyn

würde.

würde. Denn es giebt ein Princip in der menſchlichen Natur, das wir oft erwähnt haben, und welches darinne beſteht, daſs die Menſchen ſehr ſtark allgemeinen Regeln zugethan ſind, und daſs wir durch unſre Maximen viel weiter geführt werden, als es diejenigen Gründe verſtatten, welche uns anfänglich bewogen, ſie feſtzuſetzen. Wenn ſich Fälle in vielen Umſtänden ähnlich ſind, ſo ſind wir geneigt, ſie einerlei Geſetzen zu unterwerfen, ohne zu bedenken, daſs ſie in den weſentlichſten Umſtänden verſchieden ſeyn können, und daſs die Aehnlichkeit mehr ſcheinbar als real iſt. Es läſst ſich daher ſehr wohl denken, daſs in Anſehung des Gehorſams unſre moraliſche Verbindlichkeit der Pflicht nicht aufhört, wenn auch gleich die natürliche Verbindlichkeit des Intereſſes, die ihre Urſache iſt, wegfällt; und daſs Menſchen noch durch das Gewiſſen verbunden ſeyn können, ſich unter eine tyranniſche Regierung gegen ihr eignes und das allgemeine Beſte zu beugen. Und in der That, der Kraft dieſes Arguments gebe ich in ſo weit nach, als ich erkenne, daſs ſich allgemeine Regeln gewöhnlich weiter in ihrem Einfluſſe erſtrecken, als die Principien, worauf ſie ſich gründen; und daſs wir ſelten eine Ausnahme von ihnen machen, wenn dieſe Ausnahme nicht ſelbſt die Eigenſchaften einer allgemeinen Regel hat, und ſich auf viele und gewöhnliche Beyſpiele gründet. Nun behaupte ich, iſt dieſes gerade der Fall. Wenn ſich Menſchen unter die Auktorität anderer begeben, ſo wollen ſie

ſich dadurch Sicherheit gegen die Niederträchtigkeit und Ungerechtigkeit der Menſchen verſchaffen, welche durch ihre unregelmäſsigen Leidenſchaften und durch ihr gegenwärtiges und unmittelbares Intereſſe unaufhörlich zur Verletzung aller Geſetze der Geſellſchaft getrieben werden. Da aber dieſe Unvollkommenheit der menſchlichen Natur anhängt, ſo wiſſen wir, daſs ſie die Menſchen auch in allen ihren Lagen und Zuſtänden begleiten wird; und daſs diejenigen, die wir zu unſern Regenten wählen, dadurch, daſs ſie mehr Macht und Anſehen erhalten, nicht auch unmittelbar eine höhere Natur bekommen, als der übrige Theil des Menſchengeſchlechts. Was wir von ihnen erwarten, hängt nicht von einer Veränderung ihrer Natur, ſondern von der Veränderung ihrer Lage ab, wodurch ſie ein unmittelbares Intereſſe an der Erhaltung der Ordnung und Ausübung der Gerechtigkeit bekommen. Aber auſser, daſs dieſes Intereſſe doch nur unmittelbar iſt bei der Ausübung der Gerechtigkeit unter ihren Unterthanen; auſserdem, ſage ich, können wir auch vermöge der Unregelmäſsigkeit der menſchlichen Natur noch erwarten, daſs ſie ſelbſt dieſes unmittelbare Intereſſe vernachläſſigen, und durch ihre Leidenſchaften zu allen Ausſchweifungen der Grauſamkeit und des Stolzes fortgeriſſen werden können. Unſre allgemeine Erkenntniſs der menſchlichen Natur, unſre Bekanntſchaft mit der verfloſſenen Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, unſre Erfahrung der gegenwärtigen Zeit; alle dieſe Urſa-

Urſachen müſſen uns bewegen, eine groſse Menge Ausnahmen zuzulaſſen, und müſſen den Schluſs rechtfertigen, daſs wir uns den allzuheftigen Wirkungen der oberſten Gewalt, ohne ein Verbrechen oder eine Ungerechtigkeit zu begehen, widerſetzen können.

Dieſemnach können wir ſehen, daſs dieſes ſowohl durch die allgemeine Handlungsart, als durch die Grundſätze des menſchlichen Geſchlechts gerechtfertiget wird, und daſs keine Nation, die ein Mittel ausfindig machen konnte, je die grauſamen Verwüſtungen eines Tyrannen erduldet hat, oder wegen ihres Widerſtandes getadelt worden iſt. Diejenigen, welche die Waffen gegen einen Dionyſius, oder Nero, oder Philipp den Zweiten ergriffen, haben den Beifall eines jeden, der ihre Geſchichte lieſet, auf ihrer Seite; und nichts als die ſchrecklichſte Verderbniſs des geſunden Menſchenverſtandes kann uns verleiten, ſie zu verdammen. Es iſt alſo gewiſs, daſs ſich in allen unſern moraliſchen Begriffen die abſurde Verſtellung eines leidenden Gehorſams nirgends findet, ſondern daſs es uns nach denſelben ſehr wohl verſtattet iſt, uns heftigen Ausſchweifungen der Tyrannei und Unterdrückung zu widerſetzen. Die allgemeine Meinung des Menſchengeſchlechts hat in allen Fällen einiges Gewicht und Anſehen; aber in dieſem Falle der Moral iſt ſie vollkommen untrüglich. Und ſie iſt darum, daſs die Menſchen die Gründe, worauf ſie beruhet, nicht deutlich auseinander ſetzen können, nicht weniger untrüglich. Wenige Menſchen

können

können folgende Schlüſſe machen: „Die Regierung „iſt eine bloſse menſchliche Erfindung, die das In„tereſſe der Geſellſchaft zum Zweck hat. Sobald „die Tyrannei des Regenten dieſes Intereſſe aufhebt, „ſo hebt ſie auch die natürliche Verbindlichkeit zu „gehorchen auf. Die moraliſche Verbindlichkeit „gründet ſich auf die natürliche, und wenn daher „diese aufhört, ſo muſs auch jene wegfallen; „beſonders wenn das Subjekt ſo beſchaffen iſt, daſs „wir nach der Kenntniſs, die wir von ihm haben, „viele Gelegenheiten vorherſehen können, wo die „natürliche Verbindlichkeit aufhört, und wenn wir „dadurch veranlaſst werden eine Art von allgemei„ner Regel für die Einrichtung unſres Betragens in „ſolchen Fällen zu machen." Obgleich dieſes Raiſonnement für den gemeinen Haufen zu ſubtil iſt, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs alle Menſchen eine dunkle Vorſtellung davon haben, und daſs es von allen Menſchen, obgleich auf eine verworrene Art, erkannt und gefühlt wird, daſs ſie der Regierung blos um des allgemeinen Nutzens willen Gehorſam ſchuldig ſind; und zu gleicher Zeit, daſs die menſchliche Natur ſo vielen Schwachheiten und Leidenſchaften unterworfen iſt, daſs dadurch dieſe Einrichtung leicht verdorben und ihre Regenten in Tyrannen und öffentliche Feinde verwandelt werden können. Wenn nicht die Empfindung des allgemeinen Wohls unſer urſprünglicher Bewegungsgrund zum Gehorſam wäre, ſo würde ich umſonſt fragen, was denn für ein andres Princip in der menſchlichen Natur

anzu-

anzutreffen wäre, das im Stande iſt, den natürlichen Ehrgeiz der Menſchen zu unterdrücken, und ſie zu einer ſolchen Unterwürfigkeit zu zwingen? Nachahmung und Gewohnheit reichen nicht zu. Denn es entſteht alsdann von neuen die Frage, welcher Beweggrund denn zuerſt diejenigen Beiſpiele von Unterwürfigkeit hervorbringt? Die wir nachahmen, und diejenige Reihe von Handlungen, welche die Gewohnheit erzeugt; dieſes kann offenbar kein anderes Princip ſeyn, als die allgemeine Wohlfahrt; und wenn das Intereſſe oder die Wohlfahrt den Gehorſam gegen den Regenten zuerſt hervorbringt, ſo muſs die Verbindlichkeit dazu nothwendig aufhören, ſobald das Intereſſe in einem groſsen Grade und in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen nicht mehr von der Regierung befördert werden kann.

Zehnter Abſchnitt.

Von den Objekten des Gehorſams.

Aber ob es nun gleich in gewiſſen Fällen ſowohl nach den Grundſätzen einer geſunden Politik als der Sittenlehre recht ſeyn kann, ſich der oberſten Gewalt zu widerſetzen, ſo iſt es dennoch gewiſs, daſs in dem gewöhnlichen Laufe der menſchlichen Dinge nichts verderblicher und laſterhafter ſeyn kann, als eine ſolche Widerſetzlichkeit; und daſs auſser den Konvulſionen, die allemal mit dergleichen Revolutionen verknüpft ſind, ein ſolches Verfahren

fahren geradezu auf die Umkehrung aller Regierung gerichtet ist, und eine allgemeine Anarchie und Verwirrung unter dem Menschengeschlechte verursachen kann. So wie zahlreiche und civilisirte Gesellschaften ohne Regierung nicht bestehen können, so ist auch eine Regierung ohne pünktlichen Gehorsam ohne allen Nutzen. Wir müssen allemal die Vortheile, die wir von der Oberherrschaft haben, mit den Nachtheilen wägen; und wenn wir dieses thun, so werden wir weit behutsamer und ängstlicher seyn, ob und wenn die Lehre von Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit in Ausübung gebraucht werden soll. Die allgemeine Regel fodert Gehorsam; und nur in Fällen, wo Tyrannei und Unterdrückung heftig wird, kann die Ausnahme stattfinden.

Wenn wir also der Obrigkeit gewöhnlich einen solchen blinden Gehorsam schuldig sind, so ist die nächste Frage: W e m s i n d w i r i h n e i g e n t l i c h s c h u l d i g, u n d w e l c h e P e r s o n e n h a b e n w i r a l s u n s r e g e s e t z m ä s s i g e n O b e r n z u b e t r a c h t e n? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns an dasjenige erinnern, was wir schon über den Ursprung der Regierung und der politischen Gesellschaft ausgemacht haben. Wenn die Menschen einmal durch Erfahrung gelernt haben, dass es unmöglich ist, eine beständige Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten, so lange ein jeder sein eigner Herr ist und die Gesetze der Gesellschaft nach seinem jedesmaligen Interesse oder Gefallen verletzt oder beobachtet, so fal-

len ſie natürlich von ſelbſt auf die Erfindung einer Regierung und ſuchen es uns ſelbſt, ſo viel als möglich, unmöglich zu machen, die Geſetze der Geſellſchaft zu übertreten. Die Regierung entſteht alſo aus der willkührlichen Konvention der Menſchen; und es iſt offenbar, daſs die nämliche Konvention, welche eine Regierung einführt, auch die Perſonen beſtimmt, welche regieren ſollen, und daſs ſie alle Zweifel und Zweideutigkeit in dieſem Stücke bei Seite ſchaffen wird. Und die willkührliche Einwilligung der Menſchen muſs hier eine gröſsere Wirkſamkeit haben, als in jedem andern Kontrakte oder Vertrage, da die Auktorität der Obern anfänglich auf einem Verſprechen der Unterthanen beruht, wodurch ſie ſich ſelbſt zum Gehorſam verbindlich machen. Daſſelbige Verſprechen alſo, welches ſie zum Gehorſame verbindet, verknüpft ſie auch mit einer gewiſſen Perſon, und macht dieſe zum Objekte ihres Gehorſams.

Wenn aber die Regierung einmal eine Zeitlang auf dieſen Fuſs eingerichtet geweſen iſt, und das abgeſonderte Intereſſe, das wir von der Unterwürfigkeit haben, eine beſondere Empfindung der Moralität hervorgebracht hat, ſo ändert ſich der Fall ganz und gar, und es kann die Perſon des Regenten nicht mehr von einem Verſprechen beſtimmt werden; indem dieſes nicht mehr als der Grund der Regierung angeſehen wird. Wir ſetzen ſchon voraus, daſs wir zur Unterwürfigkeit gebohren ſind; und bilden uns ein, daſs dieſe oder jene Perſonen

das

das Recht haben uns zu befehlen, ſo wie wir von unſrer Seite verbunden ſind zu gehorchen. Dieſe Begriffe von Recht und Verbindlichkeit ſind von nichts anders als von dem Vortheile entſtanden, den uns die Regierung bringt, und wir erhalten dadurch einen gewiſſen Widerwillen, uns gegen die Obrigkeit aufzulehnen und finden zugleich ein Miſsfallen an allen Beiſpielen der Widerſetzlichkeit in andern. Aber hier iſt zu merken, daſs in dieſem neuen Zuſtande der Sachen die urſprüngliche Sanktion der Regierung, welche Intereſſe iſt, nicht die Perſonen beſtimmen kann, denen wir gehorchen ſollen, wie es die urſprüngliche Sanktion im Anfange that, da es bei dieſer Sache noch auf ein Verſprechen ankam. Ein Verſprechen ernennt und beſtimmt die Perſonen ohne alle Ungewiſsheit: Aber es iſt einleuchtend, daſs ſich die Menſchen, wenn ſie ihr Betragen in dieſem Stücke durch die Vorſtellung eines gewiſſen beſondern Intereſſes, es möchte nun ein ſelbſteignes oder ein allgemeines ſeyn, einrichten ſollten, in endloſe Verwirrungen verwickeln, und die ganze Regierung gröſstentheils unwirkſam machen würden. Das Privatintereſſe eines jeden iſt verſchieden; und obgleich das allgemeine Intereſſe immer eins und daſſelbige bleibt, ſo wird es doch wegen der verſchiedenen Meinungen, die jeder einzelne davon hat, die Quelle der gröſsten Uneinigkeiten. Daſſelbige Intereſſe alſo, welches macht, daſs wir uns einer Regierung unterwerfen, macht auch, daſs wir bei der Wahl der

Regen-

Regenten darauf Verzicht thun, und uns an eine gewiſſe Regierungsform und an gewiſſe Perſonen binden, ohne nach der höchſten Vollkommenheit in einem von beiden Stücken zu ſtreben. Der Fall iſt hier gerade ſo, wie bei jenem Geſetze der Natur, das die Beſtändigkeit der Beſitzungen betrifft. Es iſt höchſt vortheilhaft und ſogar abſolut nothwendig für die Geſellſchaft, daſs die Beſitzung der Güter beſtändig iſt; und dieſes führt uns zur Feſtſetzung einer ſolchen Regel. Aber wir finden, daſs wenn wir den nämlichen Vortheil durch Anweiſung der einzelnen Beſitzungen an gewiſſe Perſonen erreichen wollen, wir unſern Endzweck verfehlen, und diejenige Verwirrung ins Unendliche vermehren würden, der wir durch jene Regel abhelfen wollten. Wir muſsten daher nach allgemeinen Regeln verfahren, und uns nach allgemeinen Vortheilen richten, ſo daſs wir das Geſetz der Natur über die Beſtändigkeit der Beſitzungen modificiren. Wir dürfen auch nicht fürchten, daſs unſre Anhänglichkeit an dieſes Geſetz ſich wegen der anſcheinenden Nichtigkeit derer Vortheile, wodurch es beſtimmt worden iſt, vermindern werde. Der Trieb der Seele rührt von einem viel zu ſtarken Intereſſe her; und die übrigen weit kleinern Vortheile dienen blos der Bewegung ihre Richtung zu ertheilen, ohne ſie zu vermehren oder zu vermindern. Mit der Regierung iſt es derſelbe Fall. Nichts iſt der Geſellſchaft vortheilhafter, als eine ſolche Erfindung; und dieſes Intereſſe iſt ſtark genug, um zu machen,

daſs

dafs wir es mit Wärme und Behendigkeit ergreifen, ob wir gleich nachher auch noch durch verschiedne andere Betrachtungen, die nicht so wichtig sind, bewogen werden unsre Ehrfurcht gegen die Regierung nach gewissen Regeln einzurichten und zu ordnen, und unsre Oberherren so zu wählen, dafs wir dabei nicht allemal unsern eignen Vortheil von der Wahl erwarten können.

Das erste von den Principien, die ich als einen Grund des Rechts der Oberherrschaft erwähnen will, ist das, was fast allen am festesten gegründeten Regierungen in der Welt ohne Ausnahme ihre Auktorität giebt: ich meine der lange Besitz in irgend einer Art von Regierungsform, oder die Succession der Fürsten. Wenn wir die Geschichte einer jeden Nation bis zu ihrem ersten Anfange verfolgen, so werden wir gewifs ganz allgemein finden, dafs es kaum ein einziges Geschlecht von Königen oder Regierungsverfassung giebt, die nicht anfänglich auf Usurpation und Rebellion gegründet ist, und deren Rechtsansprüche im Anfange nicht schlimmer als zweifelhaft und ungewifs sind. Nichts kann einer Gesinnung einen gröfsern Einflufs auf uns verschaffen oder unsre Imagination stärker auf ein Objekt lenken, als die Gewohnheit. Sind wir einmal lange Zeit daran gewöhnt einer gewissen Klasse unter den Menschen zu gehorchen, so nimmt jener allgemeine Instinkt oder Hang, nach dem wir von Natur geneigt sind, eine moralische Verbindlichkeit, den Gesetzen zu gehorchen, vorauszusetzen, sehr leicht

leicht diefe Richtung und wählt jene Menfchen zu ihrem Objekte. Das Intereffe bringt alfo den allgemeinen Inftinkt hervor; die Gewohnheit aber verfchaft ihm die befondere Richtung.

Und hier ift nun zu merken, dafs eine und eben diefelbe Länge der Zeit einen ganz verfchiedenen Einflufs auf unfre moralifchen Gefinnungen hat, der fich nach dem verfchiedenen Einfluffe auf die Seele richtet. Wir urtheilen natürlicherweife über jedes Ding durch Vergleichung; und da wir bei der Betrachtung des Schickfals von Königreichen oder Republiken einen langen Zeitraum umfaffen, fo hat eine kurze Dauer in diefem Falle nicht einen fo grofsen Einflufs, als wenn wir irgend ein anderes Objekt betrachten. Das Recht über ein Pferd oder über einige Kleidungsftücke glaubt jemand in fehr kurzer Zeit zu erwerben; aber eine neue Regierung zu gründen, oder alle Zweifel und Bedenklichkeiten darüber in den Gemüthern der Unterthanen zu heben, dazu reicht kaum ein Jahrhundert hin. Aus gleichen Grundfätzen fliefst auch, dafs eine weit kürzere Zeit dazu gehört, um einem Fürften ein Recht zu einem Theile von Gewalt zu verfchaffen, die er fich nur aufser der, welche er fchon hat, durch Ufurpation nimmt, als dazu gehören würde, fein Recht zu gründen, wenn das Ganze eine Ufurpation wäre. Die Könige von Frankreich haben vor zwei Regentfchaften noch keine unumfchränkte Gewalt befeffen; und doch fcheint den Franzofen nichts verwegener zu feyn, als von ihren Freiheiten

ten

ten zu ſprechen. Wenn wir uns an das erinnern, was oben über die Acceſſion geſagt worden iſt, ſo werden wir uns dieſe Erſcheinung leicht erklären können.

Wenn nun keine Regierungsform durch langen Beſitz gegründet iſt, ſo iſt der gegenwärtige Beſitz hinreichend, deſſen Stelle auszufüllen, und kann als die zweite Quelle aller öffentlichen Gewalt angeſehen werden. Das Recht zur Obergewalt iſt nichts anders, als der beſtändige Beſitz derſelben, unterſtützt durch die Geſetze der Geſellſchaft und das Intereſſe des menſchlichen Geſchlechts, und nach den oben erwähnten Grundſätzen kann nichts natürlicher ſeyn, als dieſen beſtändigen Beſitz mit der gegenwärtigen zu verbinden. Wenn dieſelbigen Principien auf das Eigenthum der Privatperſonen nicht paſſen wollten, ſo lag der Grund darin, weil dieſen Principien durch zu ſtarke Betrachtungen des Intereſſes widerſprochen wurde; indem wir bemerkten, daſs hierdurch alle Wiedererſtattung wegfallen und jede Gewalt rechtmäſsig ſeyn und beſchützt werden würde. Und obgleich dieſelbigen Grundſätze auch von der öffentlichen Gewalt zu gelten ſcheinen, ſo iſt ihnen doch ein entgegengeſetztes Intereſſe zuwider; welches in der Erhaltung des Friedens und in der Vermeidung aller Veränderungen beſteht; denn ob letztere gleich in Privatangelegenheiten leicht vorgenommen werden können, ſo ſind ſie doch, wenn ſie die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, gemeiniglich mit Blutvergieſsen und Verwirrung verbunden.

Wer

Wer es nach einem angenommenen Moralfyfteme unmöglich fände, von dem Rechte des gegenwärtigen Befitzers einen Grund anzugeben, und fich berechtigt glaubte, diefes Recht ganz und gar zu leugnen, und zu behaupten, dafs er gar keinen moralifchen und rechtmäfsigen Grund dazu hätte, von dem würde man mit Recht urtheilen, dafs er ein fehr ausfchweifendes Paradoxon behauptete und alle Ausfprüche des gemeinen Verftandes beleidigte. Kein Grundfatz reimt fich beffer fowohl mit der Klugheit als mit der Sittenlehre, als fich ruhig der Regierung zu unterwerfen, die wir in dem Lande, wo uns der Zufall hingefetzt hat, antreffen, ohne uns allzu forgfältig um ihren Urfprung und ihre erfte Errichtung zu bekümmern. Wenig Regierungen würden eine fo ftrenge Prüfung aushalten. Wie viele Königreiche find jetzt in der Welt, und wie noch weit mehrere finden wir in der Gefchichte, deren Regenten keinen andern Grund für ihr Anfehen aufzuweifen haben, als ihren gegenwärtigen Befitz? Um uns nur auf das Römifche und Griechifche Reich einzufchränken; ift es nicht deutlich und offenbar, dafs die ganze lange Folge der Kaifer von der Zerftörung der römifchen Freiheit an, bis auf die gänzliche Verlöfchung diefes Reiches durch die Türken, keinen andern Anfpruch auf das Reich machen konnten? die Wahl des Senats war eine blofse Form, die jedesmal auf die Wahl der Legionen folgte; und diefe waren immer in den verfchiedenen Provinzen auch verfchie-

den

den gefinnt, und nichts als das Schwerdt konnte ihren Streit endigen. Jeder Kaifer erlangte alfo und vertheidigte fein Recht durch das Schwerdt; und wir müffen entweder fagen, dafs die ganze bekannte Welt in fo vielen Zeitaltern gar keine Regierung hatte, und dafs fie keinem von allen diefen Regenten Gehorfam fchuldig war; oder wir müffen geftehen, dafs in öffentlichen Angelegenheiten das Recht des Stärkern als gültig und durch die Moral felbft gerechtfertiget angenommen werden mufs, wenn ihm kein anderer Anfpruch entgegenfteht.

Das Recht der Eroberung kann als eine dritte Quelle angefehen werden, woraus ein Anfpruch der Fürften fliefst. Diefes Recht hat viel Aehnliches mit dem, das fich auf den gegenwärtigen Befitz ftützt; aber es hat noch eine gröfsere Stärke, weil es von den Begriffen des Ruhms und der Ehre unterftützt wird, die wir dem Eroberer beilegen, ftatt deren den Ufurpateur die Empfindungen des Haffes und der Verabfcheuung begleiten. Die Menfchen begünftigen gewöhnlich diejenigen, welche fie lieben, und geftehen daher einer glücklichen Gewaltthätigkeit, die ein Souverain an dem andern ausübt, weit eher ein Recht zu, als der glücklichen Empörung eines Unterthanen gegen feinen Landesherrn *).

Wenn

*) Es wird hier nicht behauptet, dafs der gegenwärtige Befitz oder die Eroberung einen hinreichenden Anfpruch gegen langen Befitz und

Wenn weder ein langer, noch ein gegenwärtiger Befitz, noch eine Eroberung da ift, wie wenn der erfte Regent, der eine Monarchie geftiftet hat, ftirbt, fo tritt in diefem Falle gewöhnlich das Recht der Erbfolge ein, und behält vor allen andern Dingen die Oberhand, und die Menfchen finden fich gemeiniglich bewogen den Sohn ihres letzten Monarchen auf den Thron zu fetzen, und vorauszufetzen, dafs er feines Vaters Gewalt und Anfehn erbe. Die vorausgefetzte Einwilligung des Vaters, die Nachahmung der Erbfolge in Privatfamilien, das Intereffe, welches der Staat dabei findet, denjenigen zu wählen, welcher der Mächtigfte ift und den ftärkften Anhang hat; alle diefe Gründe beftimmen die Menfchen den Sohn ihres letzten Monarchen jeder andern Perfon vorzuziehen *).

Diefe

und pofitive Gefetze giebt; fondern nur, dafs fie einige Kraft haben und im Stande find, da ein Uebergewicht zu geben, wo die Anfprüche anderweitig gleich find, und dafs fie zuweilen fogar hinreichen den fchwächern Anfpruch gültig und rechtmäfsig zu machen. Wie grofs der Grad ihrer Stärke fey, läfst fich fehr fchwer beftimmen. Ich glaube aber, dafs alle billige Denker zugeben werden, dafs fie bei allen Streitigkeiten über die Rechte der Fürften ein fehr grofses Gewicht haben.

*) Um jedem Mifsverftande zuvorzukommen, mufs ich bemerken, dafs diefer Fall der Succeffion nicht einerlei ift mit erblichen Monarchien, wo die Gewohnheit fchon das Recht der Erbfolge eingeführt hat.

Dieſe Gründe haben einiges Gewicht; aber ich bin überzeugt, daſs jeder, der die Sache unpartheiiſch erwägt, finden wird, daſs ſich mit den Vorſtellungen des zu erwartenden Vortheils, auch noch einige Principien der Einbildung mit einmiſchen. Das königliche Anſehen ſcheint ſchon ſelbſt bei des Vaters Lebzeiten mit dem jungen Prinzen verknüpft zu ſeyn, vermöge des natürlichen Ueberganges der Vorſtellungen; und noch mehr nach ſeinem Tode; ſo daſs nichts natürlicher iſt, als dieſe Vereinigung durch ein neues Verhältniſs zu vollenden, indem man ihn auch in den Beſitz alles deſſen ſetzt, was ihm ſo natürlich anzugehören ſcheint.

Die Erwägung folgender Erſcheinungen, die in ihrer Art ſehr ſeltſam ſind, kann dieſes beſtätigen. In Wahlreichen gilt das Recht der Erbfolge nach den Geſetzen und der eingeführten Gewohnheit nicht; und dennoch iſt ihr Einfluſs ſo natürlich, daſs es unmöglich iſt ſie ganz aus der Einbildungskraft wegzubringen, und zu machen, daſs die Unterthanen ganz gleichgültig gegen den Sohn ihres verſtorbenen Monarchen ſind. Daher fällt in einigen Regierungen dieſer Art die Wahl gemeiniglich auf einen oder den andern aus der königlichen Familie; und in einigen Reichen ſind dieſe ganz von der Wahl ausgeſchloſſen. Dieſe zwei entgegengeſetzten Erſcheinungen haben einerlei Urſache zum Grun-

hat. Dieſe gründen ſich auf das oben erklärte Princip des langen Beſitzes.

Grunde. Wo die königliche Familie ausgefchloffen ift, da gefchieht es aus einer freien Staatsklugheit, wornach man einfieht, dafs das Volk immer geneigt ift einen Souverain aus der Familie zu wählen, wovon ein Glied vorher regiert hat, und diefe Neigung des Volks macht die Staatsklugen auf ihre Freiheit eiferfüchtig, weil der neue Monarch durch diefelbe unterftützt die Regierung leicht ganz und gar an feine Familie bringen, und dadurch alle Freiheit der Wahlen in der Zukunft vernichten könnte.

Die Gefchichte des Artaxerxes und des jüngern Cyrus kann uns zu einigen Reflexionen Anlafs geben, die zu dem nämlichen Zwecke dienen. Cyrus mafste fich ein Recht auf den Thron über feinen ältern Bruder an, weil er nach feines Vaters Thronbefteigung zuerft gebohren war. Nun will ich nicht behaupten, dafs diefer Grund gültig ift. Ich will nur daraus den Schlufs ziehen, dafs er nimmermehr diefen Vorwand würde gebraucht haben, wenn nicht die Einbildungskraft mit den oben erwähnten Eigenfchaften verfehen wäre, nach denen wir von Natur geneigt find, Objekte, die wir fchon auf eine andre Art vereiniget finden, auch durch ein neues Verhältnifs zu vereinigen. Artaxerxes hatte einen Vortheil vor feinem Bruder voraus, weil er der ältefte Sohn und der erfte in der Succeffion war; aber Cyrus ftand mit dem königlichen Anfehen in einem engern Verhältniffe, weil feine Geburt nach der Zeit fiel, da fein Vater zum König ernannt worden war.

 Soll-

Sollte man frei behaupten, daſs die Vorſtellung der Konvenienz die Quelle alles Rechts der Succeſſion wäre, und daſs die Menſchen ſich gern an eine Regel halten, wodurch ſie den Nachfolger ihres vorigen Regenten leicht beſtimmen, und dadurch aller Anarchie und Verwirrung zuvorkommen können, die mit allen neuen Wahlen verknüpft iſt; ſo würde ich hierauf antworten, daſs ich gern zugebe, daſs dieſer Grund etwas zu der Wirkung beitragen kann; aber zu gleicher Zeit behaupte ich, daſs dieſer Grund allein ohne noch ein anderes Princip unmöglich durchdringen kann. Das Intereſſe der Nation erfodert, daſs die Nachfolge in der Regierung auf die eine oder die andre Art feſt und beſtimmt iſt; aber die Art und Weiſe, wie ſie beſtimmt iſt, iſt für jenes Intereſſe einerlei. So daſs wenn das Verhältniſs der Blutsverwandſchaft nicht eine Wirkung hätte, die unabhängig von dem öffentlichen Intereſſe iſt, ſo würde man ohne ein poſitives Geſetz niemals darauf insbeſondere Rückſicht genommen haben; und es würde unmöglich ſeyn, daſs ſo viele poſitive Geſetze ſo verſchiedener Nationen gerade in den nämlichen Punkten und Abſichten ſo genau hätten übereinkommen können.

Dieſes führt uns darauf, die fünfte Quelle der königlichen Gewalt zu betrachten, nemlich die poſitiven Geſetze; wenn die Geſetzgebung eine gewiſſe Form der Regierung und eine gewiſſe Ordnung, wie die Regenten folgen ſollen, beſtimmt. Beim erſten Anblicke kann es ſcheinen, als ob ſich dieſes

dieses in einen der vorhergehenden Rechtsgründe der königlichen Gewalt auflösen liesse. Die gesetzgebende Gewalt, als von welcher die positiven Gesetze herrühren, muss entweder durch einen ursprünglichen Kontrakt, langen Besitz, gegenwärtigen Besitz, Eroberung oder durch Succession eingeführt seyn; und die positiven Gesetze müssen also ihre Kraft von irgend einem dieser Principien haben. Aber hier ist zu merken, dass ein positives Gesetz, wenn es auch gleich von einem dieser Principien entstanden seyn muss, dennoch nicht alle seine Kraft aus derjenigen Quelle erhält, woraus es entspringt, sondern sehr viel bei dem Uebergange verliert; wie man sich leicht einbilden kann. Zum Beispiel: eine Regierung wäre seit einigen Jahrhunderten nach einem gewissen Systeme der Gesetze der Regierungsform und der Art der Succession eingerichtet. Gesetzt die gesetzgebende Gewalt, die ebenfalls durch diese lange Succession festgesetzt ist, änderte nun auf einmal das ganze Regierungssystem, und wollte an dessen Stelle eine ganz neue Konstitution einführen; so glaube ich, dass sich wenig Unterthanen für verbunden halten würden mit dieser Veränderung zufrieden zu seyn, wenn sie nicht auf eine einleuchtende Art auf das allgemeine Beste abzielte: sondern sie würden gewiss glauben, dass sie berechtiget wären zu ihrer alten Regierungsverfassung zurückzukehren. Daher rührt der Begriff von den Grundgesetzen; von welchen man annimmt, dass sie der Wille des Regenten gar nicht verändern kann. Und von dieser Beschaf-

schaffenheit ist z. B. das Salische Gesetz in Frankreich. Wie weit sich diese Fundamentalgesetze erstrecken, ist in keinem Lande bestimmt, und es ist auch nicht möglich dieses zu bestimmen. Denn es ist von den wesentlichsten Gesetzen bis zu den allerunbedeutendsten und von den allerältesten bis zu den allerneuesten eine so unmerkliche Abstufung, dass es ganz unmöglich ist, der gesetzgebenden Gewalt gewisse Grenzen vorzuschreiben und zu bestimmen, wie weit sie die Principien der Regierungsverfassung verändern kann oder nicht. Dieses ist mehr das Werk der Einbildung und der Leidenschaft als der Vernunft.

Wer die Geschichte der verschiedenen Nationen der Welt betrachtet; ihre Revolutionen, Eroberungen, Steigen und Fallen, die Art und Weise, wie ihre besondern Verfassungen gegründet worden sind, und wie das Recht von der einen Person zur andern fortgepflanzt worden ist, wird bald alle Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten ins wahre Licht stellen und sie aus dem rechten Gesichtspunkte ansehen lernen, und wird überzeugt werden, dass eine pünktliche Anhänglichkeit an allgemeine Regeln und die strenge Ergebenheit gegen gewisse Personen und Familien, worauf manche Völker einen so hohen Werth setzen, Tugenden sind, die weniger von Vernunft als von Bigotterie und Aberglauben zeugen. In diesem Stücke bestätiget das Studium der Geschichte das Raisonnement einer wahren Philosophie; welche uns dadurch, dass sie

uns mit den urfprünglichen Eigenfchaften der menfchlichen Natur bekannt macht, lehrt, dafs die Streitigkeiten in der Politik in den mehreften Fällen gar nicht entfchieden werden können, und den Vortheilen der Ruhe und Freiheit weichen müffen. Wenn das allgemeine Wohl nicht augenfcheinlich eine Veränderung fodert; fo ift und bleibt es gewifs, dafs die Zufammenkunft aller diefer Anfprüche, urfprünglicher Kontrakt, langer oder gegenwärtiger Befitz, Succeffion und pofitive Gefetze den ftärkften Anfpruch auf die Oberherrfchaft ausmacht, und mit Recht als heilig und unverletzlich angefehen werden mufs. Aber wenn diefe Gründe vermifcht find oder fich in verfchiedenen Graden widerfprechen, fo verurfachen fie oft Verlegenheit; und laffen fich weit weniger durch Gründe der Rechtsgelehrten und Philofophen als vermittelft des Schwerdts der Soldaten entfcheiden. Wer getrauet fich mir z. B. zu fagen, ob Germanikus oder Drufus eher hätte auf den Tiberius folgen müffen, wenn er geftorben wäre, da fie noch beide am Leben waren, und er felbft keinen von beiden zu feinem Nachfolger ernennt hätte? Soll das Recht der Adoption eben fo viel bei einer Nation gelten, als das Recht des Bluts, weil es in Privatfamilien von gleicher Wirkung ift, und fchon bei öffentlichen Angelegenheiten ebenfalls zweimal gegolten hat? Sollte Germanikus für den älteften Sohn gehalten werden, weil er vor dem Drufus gebohren war;

oder

oder für den jüngern, weil er erſt nach der Geburt ſeines Bruders adoptirt war? Sollte das Recht des Aelteren bei einer Nation in Anſchlag kommen, da der älteſte Bruder in einer Privatfamilie bei der Erbfolge gar keine Vortheile genieſst? Sollte das römiſche Reich zu der Zeit für erblich gehalten werden, um zweier Beiſpiele willen; oder ſollte man es lieber dem Stärkſten oder dem gegenwärtigen Beſitzer zuſprechen, da das Recht auf eine ſo neue Uſurpation gegründet war? Nach welchen Grundſätzen wir auch auf dieſe und ähnliche Fragen antworten wollen, ſo fürchte ich doch immer, wir werden nie eine ſolche geben können, die den unpartheiiſchen Denker, der keiner Parthei in politiſchen Streitigkeiten zugethan iſt, und blos auf geſunde Vernunft und Wahrheit ſieht, vollkommen befriedigen kann.

Aber hier wird ein engliſcher Leſer gern über jene berühmte Revolution eine Unterſuchung anſtellen wollen, die einen ſo glücklichen Einfluſs auf unſre Verfaſſung gehabt hat, und von ſo wichtigen Folgen begleitet geweſen iſt. Wir haben ſchon bemerkt, daſs es in dem Falle einer ausſchweifend groſsen Tyrannei und Unterdrückung recht ſey, die Waffen gegen die höchſte Gewalt zu ergreifen; und daſs die Regierung, da ſie doch blos von den Menſchen zur Beförderung des gegenſeitigen Vortheils und der Sicherheit erfunden iſt, uns nicht länger weder eine natürliche noch moraliſche Verbindlichkeit auflegen kann, ſobald ſie gar nicht mehr auf jenen

jenen Zweck abzielt. Aber wenn gleich dieses allgemeine Princip von dem allgemeinen Verstande als rechtmäſsig gebilliget wird, und die Praktik aller Zeiten ift, so ist es doch für die Gesetze, oder selbst für die Philosophen ganz unmöglich, besondere Regeln festzusetzen, wodurch man genau erkennen kann, wenn und in welchen einzelnen Fällen die Widersetzlichkeit rechtmäſsig ist; und wodurch alle Streitigkeiten über diesen Punkt entschieden werden könnten. Dieses kann sich nicht nur in Ansehung der höchsten Gewalt ereignen, sondern es ist auch in einigen Verfassungen möglich, wo die gesetzgebende Gewalt nicht in eine einzelne Person gelegt ist, daſs daselbst ein so überwiegender und wichtiger Senat ist, daſs er die Gesetze in diesem Stücke zum Stillschweigen zwingt. Und dieses Stillschweigen würde nicht nur eine Wirkung ihrer Achtung, sondern auch ihrer Klugheit seyn; weil es gewiſs ist, daſs in der groſsen Verschiedenheit der Umstände, die in allen Regierungen vorfallen, eine Ausübung der Gewalt zu einer Zeit für das Ganze wohlthätig seyn kann, die ihm zu einer andern Zeit höchst schädlich ist, und wahre Tyrannei verräth. Aber ohnerachtet dieses Stillschweigens der Gesetze in eingeschränkten Monarchien, ist es doch gewiſs, daſs das Volk das Recht hat, Widerstand zu leisten; weil es selbst in den allerdespotischsten Staaten unmöglich ist, ihm dasselbe zu nehmen. Dieselbige Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und derselbige Bewegungsgrund des allgemeinen

meinen Besten giebt ihnen die nämliche Freiheit in dem einen wie in dem andern Falle. Und wir müssen ferner bemerken, dass in dergleichen gemischten Regierungen die Fälle, wo der Widerstand rechtmäsig ist, viel öfter vorkommen müssen, und dass es in denselben den Unterthanen weit eher verstattet werden muss, sie zu vertheidigen, als bei willkührlichen Regierungsverfassungen. Nicht nur wenn der oberste Senat Maassregeln ergreift, die an sich selbst für das allgemeine Beste sehr schädlich sind, sondern auch selbst alsdann, wenn er Eingriffe in die andern Theile der Konstitution thun und seine Macht über die gesetzmäsigen Grenzen ausdehnen will, ist es erlaubt, ihm Widerstand zu leisten und ihn abzusetzen; obgleich nach der gemeinen Art der Gesetze eine solche Widersetzlichkeit und Gewaltthätigkeit für gesetzwidrig und aufrührerisch erklärt werden möchte. Denn ausser dass zum öffentlichen Wohle nichts wesentlicher gehört, als die Erhaltung der öffentlichen Freiheit; so ist auch offenbar, dass wenn eine solche vermischte Regierungsform einmal als gegründet angenommen wird, jeder Theil der Konstitution ein Recht haben muss, sich selbst zu vertheidigen und seine alten Grenzen gegen jeden Eingriff einer andern Macht aufrecht zu erhalten. So wie die Materie umsonst geschaffen seyn würde, wenn sie der Kraft Widerstand zu leisten beraubt wäre; denn ohne dieselbe könnte kein Theil eine abgesonderte Existenz behalten, und das Ganze würde in einen

einzi-

einzigen Punkt zusammenfallen und verschwinden. So ist es auch eine grosse Ungereimtheit, anzunehmen, in einem Regimente jemanden ein Recht zugestehen, ohne die Mittel, es auszuführen; oder einzuräumen, daſs die höchste Gewalt mit dem Volke getheilt sey, ohne dabei zuzugeben, daſs es auch seinen Theil des Rechts gegen jeden, der es angreift, mit Gewalt vertheidigen könne. Diejenigen also, welche sich das Ansehen geben wollen, als ob sie unsre freie Regierungsform achteten, und uns doch das Recht, uns zu widersetzen, absprechen, haben allen Ansprüchen auf gesunden Menschenverstand entsagt, und verdienen keine ernsthafte Widerlegung.

Es gehört nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben, zu zeigen, daſs diese allgemeinen Grundsätze sich vollkommen auf die letzte Revolution anwenden lassen; und daſs allen Rechten und Privilegien, welche einer freien Nation heilig seyn müssen, damals die allergröſste Gefahr drohete. Ich will vielmehr jetzt diesen streitigen Gegenstand, wenn er wirklich noch Streit zuläſst, verlassen, und mir einige philosophische Bemerkungen erlauben, die natürlicherweise aus der Betrachtung jener wichtigen Begebenheit entstehen.

Erstlich bemerken wir, daſs wenn die Lords und Gemeinen in unsrer Konstitution, ohne allen Grund von dem allgemeinen Besten herzunehmen, den König entweder bei seinem Leben absetzen, oder nach seinem Tode den Prinz ausschliessen

schliessen wollten, der nach den Gesetzen und der einmal angenommenen Gewohnheit folgen sollte, dass alsdann kein Mensch ihr Verfahren für rechtmässig erklären, oder sich für verbunden erachten würde, ihnen beizustimmen. Sollte aber der König, durch seine ungerechten Eingriffe und seine Versuche zu einer tyrannischen und despotischen Gewalt zu gelangen, sein Recht verwirken, so wird es nicht nur moralisch recht und der Natur der politischen Gesellschaft gemäss seyn, ihn abzusetzen; sondern was noch mehr ist, wir können auch mit Recht behaupten, dass die übrigen Glieder der Konstitution ein Recht erlangen seinen nächsten Erben von der Nachfolge auszuschliessen, und sich nach ihren Gefallen einen andern zum Nachfolger zu erwählen. Dieses gründet sich auf eine ganz besondere Eigenschaft unsres Vorstellungsvermögens und unsrer Imagination. Wenn ein König seine Würde verwirkt, so sollte der Natur nach sein Sohn in derselbigen Lage bleiben, als wenn der König gestorben wäre; wenn er nicht etwa selbst an der Tyrannei Theil genommen, und also auch sein Recht für sich verwirkt hat. Aber ob dieses gleich der Vernunft sehr gemäss zu seyn scheint, so nehmen wir doch leicht die entgegengesetzte Meinung an. Die Absetzung eines Königes in einer solchen Regierungsverfassung, als die unsrige ist, ist zuverlässig eine Handlung, die alle unsre gewöhnliche Macht überschreitet, und eine illegitime Anmasung einer Gewalt zum gemeinen Besten, die nach der ordentlichen

lichen Einrichtung unfrer Regierungsverfaffung nie einem Gliede unfrer Konftitution zukommen kann. Wenn der öffentliche Vortheil fo grofs und fo einleuchtend ift, dafs die Handlung dadurch gerechtfertiget werden kann, fo bewegt uns der empfehlenswerthe Gebrauch diefer Licenz natürlicherweife dem Parlamente ein Recht zu noch mehreren Freiheiten beizumeffen; und wenn die alten Grenzen der Gefetze einmal mit Beifall überfchritten find, fo find wir nicht fo gewiffenhaft, uns fogleich wieder in ihre Schranken zurückzuziehen. Das Gemüth läuft natürlich in der Art zu handeln fort, wie es angefangen hat; und wir finden gemeiniglich keine Bedenklichkeit mehr über unfre Schuldigkeit, fobald wir einmal eine Handlung einer gewiffen Art begangen haben. So glaubte gewifs bei der Revolution niemand, der die Abfetzung des Vaters für rechtmäfsig hielt, dafs fich diefes nicht auch auf den jungen Prinzen erftrecken follte; dahingegen wäre jener unglückliche Monarch um diefe Zeit geftorben, und wäre fein Sohn fortgefchafft worden, kein Zweifel ift, dafs alsdann fo lange die Regierung andern wäre aufgetragen worden, bis er mündig geworden und ihm die Herrfchaft felbft hätte können übergeben werden. Da die unbedeutendften Eigenfchaften der Phantafie einen Einflufs auf die Urtheile des Volks haben, fo weifs die Klugheit der Gefetze und des Parlaments von dergleichen Eigenfchaften Vortheile zu ziehen, und wählt die Regenten entweder von oder aufser einer Linie, je nach-

nachdem das Volk ihnen am wahrscheinlichsten ein Ansehen und ein Recht dazu zugestehen wird, oder nicht.

Zweitens, obgleich die Thronbesteigung des Prinzen von Oranien anfänglich Gelegenheit zu vielen Streitigkeiten Anlaſs gegeben hat, und sein Anspruch auf denselben häufig bestritten seyn mag, so scheint er doch jetzt nicht mehr zweifelhaft zu seyn, sondern muſs nun durch die drei Prinzen, welche ihm in derselben Würde gefolgt sind, eine hinlängliche Festigkeit erhalten haben. Nichts ist gewöhnlicher, als diese Art zu denken, obgleich beim ersten Anblick nichts unvernünftiger scheinen muſs. Die Fürsten scheinen eben so oft von ihren Nachfolgern, als von ihren Vorfahren ein Recht zu bekommen; und ein König, der seine Lebenszeit hindurch mit Recht für einen Usurpateur gehalten worden ist, wird von den Nachkommen für einen rechtmäſsigen Regenten gehalten, weil er das Glück gehabt hat, seine Familie auf dem Throne zu befestigen, und die alte Regierungsform gänzlich zu verändern. Iulius Cäsar wird als der erste römische Kaiser betrachtet; dahingegen Sylla und Marius, deren Ansprüche gewiſs eben so gegründet waren, als die seinigen, als Tyrannen und Usurpateurs behandelt werden. Zeit und Gewohnheit verschafft allen Regierungsformen und allen Regentenfamilien Recht und Ansehen; und diejenige Macht, die anfänglich blos auf Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gegründet war, wird mit der Zeit recht-

rechtmäfsig und verbindend. Und das Gemüth bleibt nicht bei den letzten allein ftehen; fondern geht auch auswärts, und legt das Recht auch ihren Vorfahren und Ahnherren bei, welches es natürlicherweife nur der Nachkommenfchaft zufchreibt, weil beide zufammen im Verhältniffe ftehen, und in der Phantafie vereiniget find. Der jetzige König von Frankreich macht, dafs man den Hugo Kapet für einen rechtmäfsigern Fürften hält, als den Cromwell; fo wie die zu Stande gebrachte Freiheit der Niederländer keine unwichtige Apologie für ihren hartnäckigen Widerftand gegen Philipp den Zweiten ift.

Eilfter Abfchnitt.

Von den Gefetzen der Völker.

Sobald die bürgerliche Regierungsform unter dem gröfsten Theile des Menfchengefchlechts eingeführt ift, und verfchiedene Gefellfchaften neben einander geftiftet find; fo entfteht eine neue Art von Pflichten unter den benachbarten Staaten, die durch die Natur derjenigen Verbindung beftimmt werden, in der fie mit einander ftehen. Die Lehrer der Politik fagen uns, dafs ein Staatskörper in jedem Vorfalle wie eine moralifche Perfon angefehen werden mufs; und in der That, diefe Behauptung ift in fo weit richtig, als verfchiedene Nationen eben fo wie Privatperfonen, wechfelfeitigen Beiftand

stand erfodern; und als zu gleicher Zeit ihre Selbstsucht und Ehrgeitz die beständigen Quellen von Krieg und Uneinigkeit sind. Aber ob Nationen gleich in diesem Stücke einzelnen Menschen gleichen, so sind sie doch in andern Rücksichten ganz verschieden, und es ist daher kein Wunder, dass sie auch ihre verschiedenen Grundsätze haben, und dadurch Anlass zu einer neuen Art von Regeln geben, welche Gesetze der Völker heissen. Unter diesem Kapitel begreifen wir die Heiligkeit der Personen der Gesandten, die Kriegserklärung, die Enthaltung vergifteter Waffen, und andre Pflichten dieser Art, welche offenbar für solche Verbindungen ausgesonnen sind, die bei den verschiedenen Gesellschaften eigenthümlich statt finden.

Allein obgleich diese Regeln noch zu den Naturgesetzen hinzukommen, so heben doch die erstern die letztern nicht gänzlich auf; und man kann sicher behaupten, dass die drei Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit, die Beständigkeit der Besitzungen, ihre Veräusserung durch Einwilligung und die Haltung der Versprechen eben sowohl Pflichten der Fürsten als der Unterthanen sind. Dasselbige Interesse bringt in beiden Fällen dieselbigen Wirkungen hervor. Wo die Besitzungen keine Beständigkeit und Festigkeit haben, da muss ewiger Krieg seyn. Wo das Eigenthum durch Einwilligung nicht veräussert werden kann, da kann kein Handel und Wandel seyn. Wo die Versprechen nicht gehalten werden, da sind weder Verbindungen noch Allian-

zen möglich. Die Vortheile des Friedens, des Handels und des wechſelſeitigen Beiſtandes alſo machen, daſs wir dieſelbigen Begriffe von Gerechtigkeit, welche unter einzelnen Menſchen gültig ſind, auch auf ganze Reiche beziehen müſſen.

Es iſt ein ſehr bekannter Grundſatz in der Welt, den aber wenige Staatslehrer einräumen wollen, der aber dadurch, daſs er zu allen Zeiten iſt befolgt worden, ein genugſames Anſehen erlangt hat, daſs für die Fürſten ein Moralſyſtem gültig iſt, welches weit freier iſt, als dasjenige, wodurch Privatperſonen regiert werden. Dieſes kann offenbar nicht ſo verſtanden werden, als ob die öffentlichen Pflichten und Verbindlichkeiten von geringerem Umfange, oder weniger allgemein wären; auch wird niemand ſo weit in ſeinen Behauptungen gehen, daſs er annähme, die feierlichſten Verträge unter den Fürſten hätten gar keine Kraft. Denn wenn Fürſten wirklich unter ſich Verträge ſchlieſsen, ſo müſſen ſie ſich gewiſſe Vortheile von deren Ausführung verſprechen; und die Vorausſetzung dieſer Vortheile in der Zukunft, muſs ſie verbinden, ihren Theil der Zuſage zu erfüllen und muſs jenes Naturgeſetz feſtſetzen. Der Sinn jener politiſchen Maxime iſt alſo, daſs die Moralität der Fürſten, ob ſie gleich eben den Umfang hat, dennoch nicht eben ſo viel Kraft hat, als die Moralität der Privatperſonen, und daſs ſie aus weit unwichtigern Gründen ohne Ungerechtigkeit übertreten werden kann. So an-

ſtöſsig ein ſolcher Satz gewiſſen Philoſophen auch ſcheinen mag, ſo wird es doch leicht ſeyn, ihn vermöge derer Principien zu vertheidigen, wornach wir den Urſprung der Gerechtigkeit und Billigkeit erklärt haben.

Wenn Erfahrung die Menſchen gelehrt hat, daſs ſie unmöglich ohne Geſellſchaft beſtehen können, und daſs es unmöglich iſt, die Geſellſchaft zu erhalten, wenn ſie ihren Neigungen freien Lauf verſtatten; ſo ſchränkt ein ſo dringendes Bedürfniſs ſogleich ihre Handlungen ein, und legt ihnen eine Verbindlichkeit auf, ſolche Regeln zu beobachten, welche Geſetze der Gerechtigkeit heiſsen. Dieſe Verbindlichkeit des Intereſſes bleibt hier nicht ſtehen, ſondern erweckt durch den nothwendigen Gang der Leidenſchaften und Empfindungen die moraliſche Verbindlichkeit der Pflicht; wornach wir diejenigen Handlungen billigen, die auf die Ruhe der Geſellſchaft abzielen, und diejenigen miſsbilligen, welche auf Störung derſelben losgehen. Dieſelbige natürliche Verbindlichkeit des Intereſſes findet auch zwiſchen unabhängigen Königreichen ſtatt, und erweckt dieſelbige Moralität; ſo daſs kein Sittenlehrer, und wenn er auch noch ſo korrupt dächte, einem Fürſten ſeinen Beifall geben wird, der willkührlich und von freien Stücken ſein Wort bricht, oder ein Bündniſs verletzt. Allein hier müſſen wir bemerken, daſs obgleich der Umgang verſchiedener Staaten vortheilhaft und ſogar bisweilen nothwendig iſt, er doch

nicht

nicht ſo nothwendig und ſo vortheilhaft iſt, als der Umgang zwiſchen einzelnen Perſonen, als ohne welchen die menſchliche Natur ſchlechterdings gar nicht ſubſiſtiren kann. Da alſo die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit zwiſchen verſchiedenen Staaten nicht ſo ſtark iſt, als zwiſchen einzelnen Perſonen, ſo muſs die moraliſche Verbindlichkeit, welche aus jener entſteht, nothwendig auch von dieſer Schwäche etwas erhalten; und wir müſſen nothwendigerweiſe mit einem Fürſten oder Miniſter, der einen andern betrügt, mehr Nachſicht haben, als mit einem andern honetten Manne, der ſein Ehrenwort bricht.

Sollte man fragen, in welchem Verhältniſſe eigentlich dieſe zwei Arten von Moralität mit einander ſtehen? ſo würde ich antworten, daſs dieſes eine Frage ſey, worauf man niemals eine genau beſtimmte Antwort geben kann; und es iſt nimmermehr möglich, die Proportion, die man zwiſchen ihnen annehmen wollte, auf Zahlen zu bringen. Man kann ſicher behaupten, daſs ſich dieſe Proportion von ſelbſt ohne alle Kunſt oder Studium des Menſchen finden werde; ſo wie dieſes bei mehrern Gelegenheiten zu geſchehen pflegt. Das menſchliche Leben lehrt uns die Grade unſrer Pflicht weit eher, als die ſcharfſinnigſte Philoſophie, die je erſonnen werden mag. Und dieſes kann man als einen überzeugenden Beweis anſehen, daſs alle Menſchen einen dunkeln Begriff von ſol-

chen moraliſchen Regeln, welche die natürliche und bürgerliche Gerechtigkeit betreffen, haben, und daſs ſie es ſich bewuſst ſind, daſs ſie blos von den Konventionen und dem Intereſſe entſtehen, welches wir an der Erhaltung der Ruhe und Ordnung nehmen. Denn ſonſt würde die Verringerung des Intereſſes niemals eine Nachlaſſung in der Moralität hervorbringen, und uns leichter mit einer Uebertretung der Gerechtigkeit unter Fürſten und Republiken ausſöhnen, als im Privatumgange des einen Unterthanen mit dem andern.

Zwölfter Abſchnitt.

Von der Keuſchheit und Beſcheidenheit.

Wenn noch irgend eine Schwierigkeit bei dieſem Syſtem über die Geſetze der Natur und der Völker übrig iſt, ſo iſt es in Anſehung der allgemeinen Billigung oder Miſsbilligung, welche mit ihrer Befolgung oder Uebertretung verbunden iſt, und welche aus dem allgemeinen Intereſſe der Geſellſchaft, wie es ſcheint, nicht hinlänglich erklärt werden kann. Um alle Zweifel dieſer Art, ſo viel als möglich, zu entfernen, muſs ich hier ein Paar andre Pflichten in Erwägung ziehen, nämlich die Beſcheidenheit und Keuſchheit, welche dem ſchönen Geſchlech-

te eigenthümlich ſind. Und ich zweifle nicht, daſs dieſe Tugenden als noch einleuchtendere Beiſpiele von der Wirkung derer Principien, die ich feſtgeſetzt habe, werden befunden werden.

Einige Philoſophen greifen die weiblichen Tugenden mit groſser Heftigkeit an, und bilden ſich ein ſehr weit in der Entdeckung gemeiner Irrthümer gekommen zu ſeyn, wenn ſie zeigen können, daſs in der Natur gar kein Grund für alle die äuſsere Beſcheidenheit anzutreffen ſey, die wir von dem Ausdrucke, der Kleidung und dem ganzen Betragen des ſchönen Geſchlechts verlangen. Ich glaube, ich kann mir alle die Unruhe erſparen, weiter auf einen ſo gemeinen Gegenſtand zu dringen, und will, ohne weitere Vorbereitung ſogleich zu der Unterſuchung ſchreiten, auf welche Art ſolche Begriffe von der Erziehung, von den willkührlichen Konventionen der Menſchen, und von dem Intereſſe der Geſellſchaft entſpringen können.

Wer die Länge und Schwäche der menſchlichen Kindheit betrachtet, und den Antheil, den beide Geſchlechter von Natur an ihren Kindern nehmen, wird leicht einſehen, daſs eine Vereinigung zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlechte zur Erziehung der Kinder da ſeyn muſs, und daſs dieſe Vereinigung eine beträchtliche Dauer haben müſſe. Um aber die Menſchen zu bewegen, daſs ſie ſich dieſe Einſchränkung ſelbſt auflegen, und alle Beſchwerlichkeiten und Koſten gern übernehmen,

die

die damit verbunden sind, so müssen sie glauben, dass die Kinder ihr eigen gehören, und dass ihr natürlicher Instinkt nicht gegen ein untergeschobenes Objekt gerichtet ist, wenn sie sich der Liebe und der Zärtlichkeit überlassen. Wenn wir nun den Bau des menschlichen Körpers untersuchen, so finden wir, dass diese Sicherheit auf unsrer Seite äusserst schwer zu erreichen ist; und dass, da in der Verbindung der Geschlechter das Princip der Zeugung von dem Manne zum Weibe gelangt, der Betrug auf der Seite des erstern sehr leicht statt finden kann; da er hingegen auf Seiten der letzteren ganz unmöglich ist. Aus dieser ganz gemeinen und anatomischen Beobachtung lässt sich der ganze grosse Unterschied ableiten, der zwischen der Erziehung und den Pflichten der beiden Geschlechter seyn muss.

Sollte ein Philosoph die Sache a priori beurtheilen, so würde er folgendergestalt schliessen. Die Menschen finden sich insbesondere dadurch bewogen, für den Unterhalt und die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, weil sie sich überreden, dass sie die ihrigen sind; und daher ist es sehr vernünftig und sogar nothwendig, ihnen über diesen Punkt einige Sicherheit zu verschaffen. Diese Sicherheit wird nicht ganz dadurch möglich, dass man strenge Strafen auf die Uebertretung der ehelichen Treue auf Seiten des Weibes setzt; denn dergleichen Strafen können nicht gebraucht werden, ohne einen gesetzmässigen Beweis für das Verbrechen zu haben,

der

der in dieſem Punkte äuſserſt ſchwer zu führen iſt. Was für ein Einſchränkungsmittel ſoll man alſo bei den Weibern anwenden, um einer ſo ſtarken Verſuchung zur Untreue, als in ihnen angetroffen wird, mit Glück entgegen zu arbeiten? Es ſcheint kein andres Gegenmittel möglich zu ſeyn, als die Strafe eines ſchlechten Rufs oder der Verluſt der Ehre; eine Strafe, die einen ſehr groſsen Einfluſs auf die menſchliche Seele hat, und zugleich von der Welt bei bloſsen Argwohn und Vermuthungen und bei Beweiſen ertheilt wird, die nie in einem Gerichtshofe würden können angenommen werden. Um alſo dem weiblichen Geſchlechte eine gehörige Einſchränkung aufzulegen, müſſen wir mit ihrer Untreue einen ſo hohen Grad der Schamhaftigkeit verknüpfen, der denjenigen noch weit übertrifft, der mit ihren ſonſtigen ungerechten Handlungen verknüpft iſt, und ihrer Keuſchheit müſſen wir in eben dem Maaſse groſses Lob widerfahren laſſen.

Allein ob dieſes gleich ein ſehr ſtarker Bewegungsgrund zur Treue iſt, ſo werden die Philoſophen doch bald entdecken, daſs er allein zu dieſem Zwecke noch nicht hinreichen würde. Alle Menſchen, beſonders aber das weibliche Geſchlecht, hat einen Hang, die entfernten Beweggründe zu überſehen, ſobald eine gegenwärtige Verſuchung da iſt. Nun iſt die Verſuchung hier die allerſtärkſte, die man ſich nur einbilden kann. Ihre Annäherungen ſind unmerklich und verführeriſch: und ein Frauenzimmer

zimmer findet leicht, oder ſchmeichelt ſich wenigſtens leicht gewiſſe Mittel zu finden, ihren guten Ruf zu ſichern, und allen verderblichen Folgen ihres Vergnügens zuvorzukommen. Es iſt alſo nöthig, daſs auſser dem Schimpf, der mit dergleichen Ausſchweifungen verbunden iſt, auch noch ein gewiſſes vorhergehendes Zaudern oder ein Scheu da ſey, welcher ihr erſtes Annähern ſchon erſchwert, und dem weiblichen Geſchlechte einen gewiſſen Abſcheu vor allen Ausdrücken, Stellungen und Freiheiten ertheilt, die einen unmittelbaren Bezug auf dieſen Genuſs haben.

Dieſes würde das Raiſonnement eines ſpekulativen Philoſophen ſeyn. Aber ich bin überzeugt, daſs wenn er nicht eine vollkommne Erkenntniſs der menſchlichen Natur hätte, ſo würde er ſolches als eine bloſse ſchimäriſche Spekulation anſehen müſſen, und würde den Schimpf, der die Untreue begleitet, und den Scheu gegen alle ihre Annäherungen als Principien betrachten, die in der Welt mehr zu wünſchen als zu hoffen wären. Denn, würde er ſagen, wodurch wollt ihr die Menſchen überreden, daſs die Uebertretungen der ehelichen Pflicht entehrender ſind, als jede andre Art von Ungerechtigkeit, wenn es offenbar iſt, daſs ſie wegen der Stärke der Verſuchung weit eher Entſchuldigung verdient? Und wie iſt es möglich, einen Abſcheu vor den erſten Annäherungen einer Luſt hervorzubringen, wozu die Natur ſelbſt uns einen

ſo

fo grofsen Hang beigebracht hat; und noch dazu einen Hang, den man am Ende zur Fortpflanzung der Gattung, doch abfolut nothwendig befriedigen mufs.

Allein fpekulative Raifonnements, die den Philofophen fo viele Mühe koften, werden oft von dem gemeinen Manne, ohne alles tiefe Nachdenken ganz natürlich gefunden; fo wie Schwierigkeiten, die in der Theorie unüberfteiglich fchienen, in der Ausübung oft fehr leicht zu überwinden find. Diejenigen, denen an der Treue ihrer Weiber gelegen ift, mifsbilligen natürlicherweife ihre Treulofigkeit, und alle ihre Schritte, die dahin führen. Diejenigen, die kein Intereffe dabei finden, werden vom Strome mit fortgeriffen. Die Erziehung bemeiftert fich der noch biegfamen Gemüther des fchönen Gefchlechts in der Iugend. Und wenn eine allgemeine Regel diefer Art erft einmal eingeführt ift, fo pflegen die Menfchen fie, wie man fchon weifs, weit über die Grenzen auszudehnen, die ihr eigentlich gebühren, und worin fie ihren erften Principien nach allein wirken könnte. Daher werden Unverehelichte, wenn fie auch gleich fchon durch Ausfchweifungen verdorben find, durch eine alle Zucht und Schamhaftigkeit verletzende Aufführung nicht gereizt, fondern vielmehr zurückgefchreckt. Und obgleich alle diefe Grundfätze eine offenbare Beziehung auf die Zeugung haben, fo dürfen doch die Frauenzimmer, die fchon Kinder gebohren haben,

fich

sich keine gröſseren Freiheiten erlauben, als diejenigen, welche noch in der Blüthe ihrer Iugend und Schönheit sind. Die Menschen haben unstreitig einen dunkeln Begriff davon, daſs alle die Begriffe von Bescheidenheit und Anständigkeit eine Beziehung auf den Zeugungstrieb haben; denn sie legen dieselbigen Gesetze lange nicht mit demselben Nachdruck dem männlichen Geschlechte auf, weil hier jener Grund nicht statt findet. Hier ist die Ausnahme klar und weit ausgedehnt, indem sie sich auf einen sehr einleuchtenden Unterschied gründet, der eine deutliche Absonderung und Trennung der Begriffe hervorbringt. Aber da der Fall in Ansehung aller verschiedenen Iahre der Frauenzimmer nicht derselbe ist, so führt uns die allgemeine Regel, ob wir gleich wissen, daſs diese Begriffe blos auf den öffentlichen Nutzen gegründet sind, über ihr ursprüngliches Princip hinaus, und macht, daſs wir die Begriffe von Bescheidenheit auf das ganze Geschlecht beziehen, von ihrer frühesten Kindheit an bis zu ihrem spätesten Alter und gröſsten Schwachheit.

Der Muth, welches der Punkt der Ehre bei den Männern ist, leitet sein Verdienst gröſstentheils auch von einer künstlichen Einrichtung ab, so wie die Keuschheit bei den Weibern; ob er gleich auch, wie wir in der Folge sehen werden, einigen Grund in der Natur hat.

Was die Verbindlichkeiten des männlichen Geschlechts in Anfehung der Keuschheit betrifft, fo bemerke ich, dafs fie nach den gemeinen Begriffen der Welt, faft in eben dem Verhältniffe zu den Verbindlichkeiten der Weiber ftehen, als die Verbindlichkeiten des Gefetzes der Völker zu den Verbindlichkeiten des Gefetzes der Natur. Es ift dem Vortheile der bürgerlichen Gefellfchaft entgegen, dafs die Männer eine gänzliche Freiheit haben, ihre Lüfte im Genuffe der Venus zu ftillen: Aber da doch diefer Vortheil nicht fo grofs ift, als in Anfehung des weiblichen Gefchlechts, fo ift die moralifche Verbindlichkeit, die daraus entfteht, auch verhältnifsmäfsig fchwächer. Und um diefes zu beweifen, dürfen wir uns nur auf Erfahrung und Meinungen aller Völker und Zeiten berufen.

Drit-

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

Erster Abschnitt.

Von dem Ursprunge der natürlichen Tugenden und Laster.

Wir kommen nun zu der Untersuchung solcher Tugenden und Laster, die gänzlich natürlich sind, und gar nicht von der Kunst und Erfindung der Menschen abhängen. Die Prüfung derselben soll dieses Moralsystem beschliessen.

Die hauptsächlichste Quelle oder das wirkende Princip der menschlichen Seele ist Lust oder Unlust; und wenn diese Empfindungen weder in unserm Verstande noch Sinnen da sind, so sind wir grösstentheils des Leidens oder Thuns, des Begehrens oder Wollens ganz unfähig. Die unmittelbarsten Wirkungen der Lust und Unlust sind die begehrenden und verabscheuenden Bewegungen des Gemüths; welche in Wollen, Verlangen, Verabscheuen, Traurigkeit und Freude, Furcht und Hoffnung modificiret werden, je nachdem Lust oder Unlust ihr Verhältniss ändert und entweder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, gewiss oder ungewiss werden, oder je nachdem sie als ausser unsrer Macht für den

gegen-

gegenwärtigen Augenblick angefehen werden. Wenn aber hierbei die Objekte, welche Luft oder Unluft verurfachen, ein Verhältnifs zu uns oder andern erhalten; fo fahren fie zwar immer noch fort, Begierde oder Abfcheu, Traurigkeit oder Freude zu erwecken. Aber fie verurfachen zu gleicher Zeit die indirekten Leidenfchaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Haffes, welche in diefem Falle ein doppeltes Verhältnifs der Impreffionen und Begriffe zu der Luft und Unluft haben.

Wir haben fchon bemerkt, dafs der moralifche Unterfchied ganz und gar von gewiffen befondern Empfindungen der Luft und Unluft abhängt, und dafs jede Gemüthseigenfchaft in uns oder andern, die uns bei ihrer Vorftellung oder der Reflexion darüber Vergnügen macht, um deswillen auch tugendhaft ift, fo wie alles von derfelben Natur, das Mifsverguügen erzeugt, lafterhaft ift. Da alfo jede Eigenfchaft in uns oder andern, die Luft gewährt, allemal Stolz oder Liebe verurfacht; fo wie jede, die Unluft erzeugt, Demuth oder Hafs hervorbringt: fo folgt, dafs diefe zwei Stücke in Anfehung unfrer Gemüthseigenfchaften als gleichgeltend betrachtet werden können, nemlich Tugend und das Vermögen Liebe oder Stolz hervorzubringen, Lafter und das Vermögen Hafs oder Demuth zu erwecken. Wir müffen alfo in jedem Falle von dem einen auf das andere fchliefsen; und müffen jede Eigenfchaft der Seele für tugendhaft erklären, die Liebe oder Stolz verurfacht;

fo

so wie jede andre für lasterhaft, die Hass oder Demuth verursacht.

Wenn eine **Handlung** entweder tugendhaft oder lasterhaft ist, so ist sie es blos als ein Zeichen einer Eigenschaft oder eines Charakters. Sie muss von beharrlichen Principien des Gemüths abhängen, die sich über das ganze Betragen verbreiten, und Bestandtheile des persönlichen Charakters ausmachen. Die Handlungen selbst, wenn sie nicht von einem festen Princip herrühren, haben keinen Einfluss auf Liebe oder Hass, Stolz oder Demuth; und werden folglich nie als moralisch angesehen.

Diese Bemerkung ist von selbst deutlich und verdient grosse Aufmerksamkeit, da sie in der gegenwärtigen Materie von sehr grosser Wichtigkeit ist. Wir dürfen in unsern Untersuchungen über den Ursprung des Sittlichen nie eine einzelne Handlung betrachten: sondern blos die Beschaffenheit oder den Charakter, von welchem die Handlung herrührt. Diese allein sind beharrlich genug, um unsre Empfindungen über eine Person zu afficiren. Handlungen sind indessen doch bessere Anzeigen von einem Charakter, als Worte oder selbst Wünsche und Meinungen; aber sie sind doch auch nur in so weit mit Liebe oder Hass, Lob oder Tadel verknüpft, als sie solche Anzeigen sind.

Um den wahren Ursprung des Sittlichen und derjenigen Liebe und desjenigen Hasses zu entdecken, der von den Gemüthseigenschaften entsteht, müssen wir sehr tief in den Gegenstand eindringen,

und

und einige Principien vergleichen, die wir fchon ehemals geprüft und erklärt haben.

Wir wollen dabei anfangen, dafs wir noch einmal die Natur und die Kraft der Sympathie betrachten. Die menfchlichen Seelen find fich alle in ihren Gefühlen und Wirkungen einander ähnlich; und es kann kein Menfch von irgend einer Leidenfchaft afficirt werden, welcher nicht alle die übrigen in einem gewiffen Grade auch empfänglich feyn follten. Wie bei Saiten, die gleich gefpannt find, die Bewegung der einen den übrigen fich mittheilt; fo gehen alle Leidenfchaften fehr leicht von der einen Perfon zur andern, und erzeugen in jedem Menfchen übereinftimmende Bewegungen. Wenn ich die Wirkungen der Leidenfchaft in der Stimme und dem äufsern Anfehen einer Perfon fehe, fo geht meine Seele unmittelbar von diefen Wirkungen zu ihren Urfachen über, und bildet einen fo lebhaften Begriff von der Leidenfchaft, der fogleich in die Leidenfchaft felbft verwandelt wird. Eben fo, wenn ich die Urfachen einer Bewegung wahrnehme, fo wird meine Seele zu den Wirkungen geführt und wird leicht auf eine gleiche Art bewegt. Wäre ich bei einer der fchrecklichften Operationen der Chirurgie gegenwärtig, fo würde gewifs, felbft ehe fie angingen, fchon die Vorbereitung der Inftrumente, das Zurechtlegen der Bandagen, das Heifsmachen der Eifen, nebft allen den Zeichen der Angft und des Bekümmerniffes des Patienten und der Umftehenden, eine grofse Wirkung auf

auf meine Seele haben und die stärksten Empfindungen des Mitleidens und Schreckens erwecken. Keine Leidenschaft eines andern entdeckt sich der Seele unmittelbar. Wir können nur ihre Ursachen oder Wirkungen wahrnehmen. Von diesen schliessen wir auf die Leidenschaft: und folglich erwecken auch diese unsre Sympathie.

Unsre Empfindung der Schönheit hängt ebenfalls sehr viel von diesem Princip ab; und sobald ein Objekt so beschaffen ist, dass es Vergnügen bei seinem Besitzer erweckt, so wird es jederzeit für schön gehalten; so wie jedes Ding, das so beschaffen ist, dass es Unlust erweckt, unangenehm und häfslich ist. So macht bei einem Hause die Bequemlichkeit, bei einem Felde die Fruchtbarkeit, bei einem Pferde seine Stärke, bei einem Schiffe seine Geräumlichkeit, Sicherheit und Schnelligkeit im Lauf die hauptsächlichste Schönheit aus. Hier gefällt also das Ding, welches schön genannt wird, allein durch die Eigenschaft, vermittelst der es eine gewisse Wirkung hervorbringen kann. Diese Wirkung ist das Vergnügen oder der Vortheil einer andern Person. Nun gefällt uns das Vergnügen eines Fremden, gegen den wir keine besondere Freundschaft hegen, blos vermittelst der Sympathie. Diesem Princip ist also die Schönheit beizumessen, die wir in jedem Dinge finden, das nützlich ist. Was das Nützliche für einen beträchtlichen Antheil am Schönen habe, wird bei einigem Nachdenken bald deutlich werden. Sobald ein Gegenstand die Fähigkeit hat, in dem Be-

Besitzer Vergnügen hervorzubringen, oder mit andern Worten, sobald er die eigenthümliche Ursache des Vergnügens ist, so kann man gewiss versichert seyn, dass es dem Zuschauer vermittelst einer sehr zarten Sympathie mit dem Besitzer gefallen werde. Die mehresten Werke der Kunst werden blos nach Maassgabe ihrer Nützlichkeit für den Menschen für schön gehalten, und selbst viele von den Produkten der Natur haben ihre Schönheit aus dieser Quelle. Hübsch und schön ist bei den mehresten Gelegenheiten keine absolute, sondern eine blosse relative Eigenschaft, und gefällt uns blos vermittelst der Geschicklichkeit, die es hat, einen Zweck hervorzubringen, der angenehm ist *).

Dasselbige Princip bringt in vielen Fällen eben sowohl unsre Empfindungen der Sittlichkeit als das Gefühl der Schönheit hervor. Keine Tugend ist mehrgeachtet, als die Gerechtigkeit und kein Laster wird mehr verabscheuet, als die Ungerechtigkeit; und es giebt keine Eigenschaften, die den Charakter mehr entweder als liebenswürdig oder gehässig bestimmen sollten. Nun ist die Gerechtigkeit offenbar blos deshalb eine moralische Tugend, weil sie

*) Decentior equus, cujus adstricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher adspectu fit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Numquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est. Quinctil. L. VIII.

sie dem Wohle des Menschengeschlechts beförderlich ist; und sie ist in der That nichts, als eine künstliche Erfindung zu diesem Zwecke. Eben dieses kann man auch von dem bürgerlichen Gehorsam, den Gesetzen der Völker, der Bescheidenheit und der guten Lebensart sagen. Alle diese Tugenden sind blosse menschliche Erfindungen für das Interesse der Gesellschaft. Und da unter allen Völkern und zu allen Zeiten eine sehr starke sittliche Empfindung mit denselben verknüpft gewesen ist, so müssen wir einräumen, dass das Nachdenken über die Anlage der Charaktere und die Gemüthseigenschaften hinreichend seyn muss in uns die Empfindungen des Lobes und Tadels hervorzubringen. Da nun die Mittel zu einem Zwecke blos alsdann angenehm seyn können, wenn der Zweck angenehm ist; und da das Wohl der Gesellschaft, wobei unser eignes oder das Wohl unsrer Freunde nicht interessirt ist, blos durch Sympathie gefällt: so folgt, dass die Sympathie die Quelle der Achtung ist, welche wir allen künstlichen Tugenden erweisen.

So erhellet also, dass die Sympathie ein sehr mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist, dass sie einen grossen Einfluss auf unsern Geschmack des Schönen hat und dass sie unsre sittliche Empfindung bei allen künstlichen Tugenden hervorbringt. Hieraus können wir schon vermuthen, dass sie auch noch manche andere Tugenden erzeugt; und dass Eigenschaften unsern Beifall erhalten werden, so bald sie auf das Beste des menschlichen Geschlechts abzie-

abzielen. Diefe Muthmafsung mufs zur Gewifsheit werden, da wir finden, dafs die mehreften folcher Eigenfchaften, die wir von Natur billigen, wirklich diefe Beziehung auf Menfchenwohl haben, und die Menfchen zu tauglichen Gliedern der Gefellfchaft machen: da hingegen diejenigen Eigenfchaften, welche wir von Natur mifsbilligen, gerade eine entgegengefetzte Beziehung haben, und das Zufammenleben mit einer folchen Perfon gefährlich oder unangenehm machen. Denn nachdem man einmal gefunden hat, dafs dergleichen Beftrebungen und Eigenfchaften Kraft genug haben, die ftärkfte fittliche Empfindung hervorzubringen, fo können wir vernünftigerweife in diefen Fällen auf keine andere Urfache des Lobes oder Tadels verfallen; da es ein unverletzlicher Grundfatz in der Philofophie ift, dafs, wo eine einzelne Urfache zu einer gewiffen Wirkung hinreicht, wir uns dabei beruhigen müffen und die Urfachen nicht ohne Noth vervielfältigen dürfen. Glücklicherweife haben wir Erfahrungen in Anfehung der künftlichen Tugenden aufzuweifen, wo die Beziehung der Eigenfchaften auf das Befte der Gefellfchaft die einzige Urfache unfres Beifalls ift, ohne dafs irgend ein Argwohn wegen der Konkurrenz eines andern Princips ftatt finden könnte. Und hieraus lernen wir die Kraft diefes Princips. Und wo alfo diefes Princip Platz finden kann und die gebilligte Eigenfchaft wirklich für die Gefellfchaft wohlthätig ift, da wird ein wahrer Philofoph nie ein anderes Princip ver-

langen, um den stärksten Beifall und die Achtung gegen dergleichen Tugenden zu erklären.

Daſs viele von den natürlichen Tugenden diese Beziehung auf das Wohl der Gesellschaft haben, kann von niemanden bezweifelt werden. Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Mitleiden, Edelmuth, Gütigkeit, Mäſsigung, Billigkeit, nehmen den ersten Platz unter den moralischen Tugenden ein, und werden gemeiniglich gesellige Tugenden genennt, um ihre Beziehung auf das Beste der Gesellschaft anzudeuten. Dieses geht so weit, daſs einige Philosophen allen moralischen Unterschied als eine Wirkung der Kunst und der Erziehung vorgestellt haben, indem sich geschickte Politiker bemüheten die heftigen Leidenschaften der Menschen einzuschränken und zu machen, daſs sie vermittelst der Begriffe von Ehre und Schande zu dem allgemeinen Besten das Ihrige mit beitragen müſsten. Dieses System harmonirt indessen doch nicht mit der Erfahrung. Denn erstlich giebt es auſser jenen Tugenden und Lastern, welche sich auf den öffentlichen Nutzen oder Schaden beziehen, auch noch andere. Zweitens, wenn die Menschen nicht von Natur ein Gefühl für Lob und Tadel hätten, so könnte solches nimmermehr durch die Politiker erweckt werden; und die Ausdrücke, lobenswürdig und verehrungswerth, tadelnswürdig und verächtlich, würden eben so wenig verständlich seyn, als wenn sie aus einer uns ganz unbekannten Sprache wären, wie wir schon oben bemerkt haben.

 Allein

Allein ob diefes Syftem gleich irrig ift, fo kann es uns doch lehren, dafs der moralifche Unterfchied grofsentheils auf der Beziehung der Eigenfchaften und Charaktere auf das Intereffe der Gefellfchaft beruht; und dafs es der Antheil ift, den wir an diefem Intereffe nehmen, welcher macht, dafs wir fie billigen oder mifsbilligen. Nun nehmen wir durch keine Eigenfchaft einen fo ftarken Antheil an dem Wohle der Gefellfchaft, als vermittelft der Sympathie; und folglich ift fie es auch, welche uns fo weit aufser uns felbft verfetzt, dafs wir an den Charakteren, die auf anderer Menfchen Wohl oder Weh einfliefsen, eine eben fo grofse Luft oder Unluft empfinden, als ob fie unmittelbar auf das unfrige in Beziehung ftänden.

Der einzige Unterfchied zwifchen den natürlichen Tugenden und der Gerechtigkeit liegt darinne, dafs das Gute, welches von den erftern entfpringt, von jeder einzelnen Handlung entfteht und das Objekt einer natürlichen Leidenfchaft ift: da hingegen eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit an fich betrachtet, oft dem allgemeinen Beften widerfprechen kann; und blos die Zufammenwirkung des menfchlichen Gefchlechts in einer allgemeinen Norm oder Syftem gedacht, ift vortheilhaft. Wenn ich Perfonen in ihrem Trübfale helfe, fo ift meine natürliche Menfchenliebe der Beweggrund dazu; und fo weit fich mein Beiftand erftreckt, fo weit habe ich die Glückfeligkeit meiner Nebengefchöpfe befördert. Allein wenn man alle die Fälle unterfuchen

chen sollte, die vor einen Gerichtsstuhl kommen; so würde man finden, dass es jeden Fall für sich betrachtet, oft der Menschlichkeit weit angemessener seyn würde gegen die Gesetze der Gerechtigkeit als nach ihnen zu entscheiden. Der Richter nimmt einem Armen etwas, um es dem Reichen zu geben; er spricht dem Lüderlichen die Arbeit des Fleissigen zu, und liefert dem Lasterhaften die Mittel in die Hände, sich und andern zu schaden. Dessenungeachtet ist die ganze Verfassung der Gesetze und der Gerechtigkeit der Gesellschaft sehr zuträglich; und in Rücksicht auf dieser Vortheile, haben sie auch die Menschen durch ihre freiwilligen Konventionen eingeführt. Nachdem sie nun aber durch diese Konventionen einmal eingeführt ist, so ist mit ihr natürlicherweise auch eine sehr starke sittliche Empfindung verknüpft; und diese kann nirgends anders herrühren als von unsrer Sympathie mit den Vortheilen der Gesellschaft. Wir bedürfen keiner andern Erklärung von der Achtung, welche mit denjenigen natürlichen Tugenden verknüpft ist, welche eine Beziehung auf das allgemeine Beste haben.

Ich muss ferner bemerken, dass noch verschiedene Umstände da sind, welche diese Hypothese in Beziehung auf die natürlichen Tugenden noch wahrscheinlicher machen, als in Beziehung auf die künstlichen. Es ist gewiss, dass die Einbildungskraft weit stärker durch das, was einzeln ist, als durch das, was allgemein ist, afficirt wird; und dass die Empfin-

Empfindungen allemal weit fchwerer erregt werden, wenn ihre Objekte in einem gewiffen Grade fchwankend und unbeftimmt find. Nun ift nicht gerade jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit für die Gefellfchaft wohlthätig, wohl aber das ganze Verfahren oder das Syftem; und es mag alfo vielleicht nicht eine einzelne Perfon feyn, für die wir uns interesfiren, und welche Vortheil von der Gerechtigkeit zieht, fondern die ganze Gefellfchaft ebenfalls. Im Gegentheil ift jede einzelne Handlung des Edelmuths und jede Unterftützung des Fleifsigen und Hülfslofen wohlthätig, und zwar wohlthätig für eine einzelne Perfon, die es verdient. Es ift daher weit natürlicher zu glauben, dafs die Beziehungen der letzteren Tugenden unfre Empfindungen erregen und unfern Beifall erwerben werden, als die Beziehungen der erfteren; und da wir nun finden, dafs die Billigung der erfteren von ihren Beziehungen herrührt, fo können wir mit noch weit gröfserm Rechte auch die Billigung der letztern von diefer Urfache ableiten. Wenn wir eine Anzahl ähnlicher Wirkungen vor uns haben, und wir entdecken eine Urfach der einen Wirkung, fo find wir berechtiget, diefe Urfache für alle die übrigen Wirkungen zu brauchen, welche fich daraus erklären laffen: aber diefes noch um fo viel mehr, wenn diefe andern Wirkungen folche Umftände bei fich führen, welche die Wirkung diefer Urfache erleichtern.

Ehe ich weiter gehe, mufs ich noch zwei merkwürdige Umftände in diefer Sache anführen, welche

che Einwürfe gegen das gegenwärtige Syſtem zu ſeyn ſcheinen. Der erſte iſt folgender. Wenn eine Eigenſchaft oder ein Charakter eine Beziehung auf das Wohl der Menſchheit hat, ſo finden wir einen Wohlgefallen daran, und wir billigen ihn; weil ſie den lebhaften Begriff des Vergnügens erweckt; denn dieſer Begriff afficirt uns durch die Sympathie und iſt ſelbſt eine Art von Vergnügen. Da aber dieſe Sympathie ſehr veränderlich iſt, ſo ſollte man denken, müſste unſer ſittliches Gefühl auch aller dieſer Veränderungen fähig ſeyn. Wir ſympathiſiren mehr mit Perſonen, die uns nahe ſind, als mit ſolchen, die von uns ſehr weit entfernt leben; mehr mit unſern Bekannten, als mit Fremden; mehr mit unſern Landsleuten als mit Ausländern. Aber ungeachtet dieſer Veränderung unſrer Sympathie ertheilen wir doch denſelben moraliſchen Eigenſchaften in China eben den Beifall als in England. Ihre Tugend iſt allenthalben gleich, und ſie empfehlen ſich an jedem Orte der Achtung des verſtändigen Zuſchauers. Die Sympathie ändert ſich, ohne daſs deshalb unſre Achtung eine Veränderung erlitte. Unſre Achtung kann alſo nicht von der Sympathie kommen.

Hierauf antworte ich: die Billigung der moraliſchen Eigenſchaften rührt gröſstentheils gewiſs nicht von der Vernunft her, oder von einer Vergleichung der Begriffe; ſondern kömmt gänzlich von einem moraliſchen Geſchmacke und von gewiſſen Empfindungen der Luſt oder der Unluſt, welche aus

der

der Befchauung und Betrachtung gewiffer befonderen Eigenfchaften oder eigenthümlicher Charaktere entftehen. Nun ift es klar, dafs fich dergleichen Empfindungen, woher fie auch entftanden feyn mögen, nach der Entfernung oder Nähe der Objekte ändern müffen; und ich kann nicht eben das lebhafte Vergnügen bei den Tugenden einer Perfon empfinden die vor zwei taufend Jahren in Griechenland gelebt hat, als ich bei den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten fühle. Aber ich behaupte deshalb nicht, dafs ich den einen mehr achte als den andern: und wenn daher die Veränderung der Empfindung ohne eine Veränderung der Achtung ein Einwurf ift, fo trifft er eben fo gut jedes andere Syftem, als das Syftem der Sympathie. Aber wenn man die Sache recht erwägt, fo hat der Einwurf gar keine Kraft; und es läfst fich in der Welt nichts leichter erklären, als die vorgebliche Schwierigkeit. Unfer Verhältnifs, beides fowohl gegen die Perfonen als Sachen, ift einem kontinuirlichen Wechfel unterworfen, und ein Menfch, der jetzt in einer fehr weiten Entfernung von mir ift, kann in einer kurzen Zeit mein vertrauter Freund werden. Ueberdem hat ein jeder befonderer Menfch auch ein gewiffes befonderes Verhältnifs gegen andere; und es ift unmöglich, dafs wir jemals auf eine vernünftige Art mit einander follten umgehen können, wenn jedermann die Charaktere und Perfonen fich nur fo vorftellen dürfte, als fie ihm von feinem befondern Gefichtspunkte aus erfcheinen. Um alfo diefen kon-

tinuir-

tinuirlichen Widerſpüchen zuvorzukommen und zu einer feſteren Beurtheilung der Dinge zu gelangen, ſetzen wir einige beſtändige und allgemeine Geſichtspunkte feſt, und verſetzen uns in unſern Gedanken allemal in ſie hinein, in welcher Lage wir für jetzt auch immer ſeyn mögen. Auf gleiche Art wird auch die äuſsere Schönheit blos durch das Vergnügen beſtimmt; und es iſt offenbar, daſs ein ſchönes Geſicht nicht ſo viel Vergnügen gewähren kann, wenn man es in einer Entfernung von zwanzig Schritten ſieht, als wenn es ganz nahe bei uns iſt. Indeſſen ſagen wir nicht, daſs es uns weniger ſchön vorkömmt: weil wir wiſſen, was es für eine Wirkung in einer gewiſſen Stellung haben wird, und durch dieſe Reflexion verbeſſern wir ſein augenblickliches Anſehen.

Im Allgemeinen ändern ſich alle Empfindungen des Lobes oder Tadels ab nach unſrer nahen oder entfernten Stellung gegen die gelobte oder getadelte Perſon und nach der jedesmaligen Stimmung unſres Gemüths. Aber dieſe Abänderungen kommen bei unſern allgemeinen Entſcheidungen nicht in Anſchlag, ſondern wir gebrauchen die Ausdrücke unſres Beifalles oder unſres Nichtbeifalles eben ſo als ob wir die Sache immer aus einem Geſichtspunkte betrachteten. Die Erfahrung lehrt uns da bald dieſe Art und Weiſe unſre Empfindungen oder wenigſtens unſre Sprache zu verbeſſern, wo die Empfindungen mehr einerlei und unveränderlich ſind. Wenn unſer

fer Bedienter fleifsig und treu ift, fo kann er leicht ftärkere Empfindungen der Liebe und Zärtlichkeit in uns erwecken, als Markus Brutus, fo wie er in der Gefchichte vorgeftellt wird; aber deshalb fagen wir doch nicht, dafs der erftere Charakter mehr Lob verdiene, als der letztere. Wir wiffen, dafs, kämen wir mit jenem berühmten Patrioten eben fo nahe zufammen, er einen viel höhern Grad von Liebe und Bewunderung in uns erwecken würde. Dergleichen Verbefferungen kommen bei allen Sinnen vor; und es wäre auch in der That unmöglich, je von einer Sprache Gebrauch zu machen, oder unfre Empfindungen einem andern mitzutheilen, wenn wir nicht die augenblicklichen Vorftellungen der Dinge verbefferten und von unfrer gegenwärtigen Stimmung dabei abftrahirten.

Wir loben oder tadeln alfo jemanden nach dem Einfluffe der Charaktere und Eigenfchaften auf folche, die mit ihm häufig umgehen. Wir bringen dabei nicht in Anfchlag, ob die Perfonen, welche von jenen Eigenfchaften afficirt werden, Bekannte oder Unbekannte, Landsleute oder Ausländer find. Ja wir überfehen bei dergleichen allgemeinen Urtheilen fogar unfer eignes Intereffe; und tadeln keinen Menfchen um deswillen, weil er fich einigen unfrer Anfprüche widerfetzt, wenn dabei fein eigner Vortheil insbefondere intereffirt ift. Wir verzeihen dem Menfchen einen gewiffen Grad von Eigenliebe gern; denn wir wiffen, dafs fie mit der menfchlichen Natur unzertrennlich verbunden ift

und

und zu unserm Wesen und unsrer Einrichtung gehört. Und durch diese Betrachtung verbessern wir diejenigen Empfindungen des Tadels, die sonst so natürlich entstehen, wenn sich uns etwas widersetzt.

Allein obgleich das allgemeine Princip des Lobes oder Tadels durch dergleichen andre Principien verbessert werden mag, so ist es doch gewiss, dass sie nicht zusammen wirksam sind, und dass unsre Leidenschaften eben nicht oft vollkommen so wirken, wie es die gegenwärtige Theorie verlangt. Selten lieben die Menschen dasjenige aus Herzensgrunde, was weit von ihnen ist, und was mit ihrem Wohle in gar keiner vorzüglichen Verknüpfung steht; so wie es nicht weniger selten ist, Personen zu finden, die es einem andern verzeihen können, wenn er mit ihrem Vortheile in Kollision kömmt, so sehr sich auch seine Handlungen, die unserm Vortheile widerstreiten, nach den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit rechtfertigen lassen. Hier ist es genug, zu sagen, dass die Vernunft eine solche unpartheiische Aufführung fodert, dass wir es aber selten so weit bringen können, und dass unsre Leidenschaften nicht leicht dem folgen, was uns der Verstand rathet. Diese Worte wird man leicht verstehen, wenn man sich dessen erinnert, was wir vorher über diejenige Vernunft gesagt haben, welche fähig ist, sich unsrer Leidenschaft zu widersetzen; und wornach wir ausmachten, dass sie nichts anders sey, als eine allgemeine ruhige Bestimmung der Leidenschaften, gegründet auf eine entfernte

Aus-

Ausſicht oder auf Reflexion. Wenn wir die Menſchen blos nach dem Einfluſſe beurtheilen, den ihre Charaktere und unſer eignes Wohlbefinden, oder auch auf das Glück unſrer Freunde haben, ſo finden wir ſo viele Widerſprüche mit unſern Empfindungen in der Geſellſchaft und im Umgange, und eine ſolche Ungewiſsheit wegen den unaufhörlichen Veränderungen unſrer Lage, daſs wir einen andern Maaſsſta' des Verdienſtes und der Schuld ſuchen müſſen, der nicht ſo vieler Abänderungen fähig iſt. Haben wir aber auf dieſe Art unſern erſten Standpunkt verlohren, ſo können wir hernach auf keine andre eben ſo bequeme Art wieder eine feſte Stelle erhalten, als vermittelſt der Sympathie mit denen, die mit der Perſon in Verbindung ſtehen, die wir betrachten. Freilich wird dadurch die Vorſtellung bei weitem nicht ſo lebhaft, als wenn unſer eignes Wohl oder das Wohl unſrer Freunde dabei intereſſirt iſt; auch hat ſie lange nicht einen ſolchen Einfluſs auf unſre Liebe und Haſs; ſondern da ſie unſern ruhigen und allgemeinen Principien angemeſſen iſt, ſo hat ſie eine gleiche Gewalt über die Vernunft, und beſtimmt unſre Urtheile und Meinungen. Wir tadeln eine ſchlechte Handlung, die wir in der Geſchichte leſen, eben ſo ſehr, als eine andre, die in unſrer Nachba'ſ haft ſo eben geſchehen iſt; welches ſo viel ſagen will, als, daſs die erſtere Handlung eben die ſtarken Empfindungen der Miſsbilligung verurſachen würde, als die letztere, wenn ſie ein gleiches Verhältniſs zu uns hätte.

Ich

Ich komme nun zu dem **zweiten** merkwürdigen Umstande, dessen ich mir vornahm Erwähnung zu thun. Wenn ein Mensch einen Charakter hat, der seiner natürlichen Beschaffenheit nach für die Gesellschaft wohlthätig ist, so halten wir ihn für tugendhaft, und finden ein Vergnügen an der Anschauung seines Charakters, wenn auch gleich besondere zufällige Umstände seine Wirkungen hindern, und ihn unfähig machen seinen Freunden und seinem Vaterlande zu dienen. Wenn der Tugend auch alles fehlschlägt, so bleibt sie dennoch Tugend; und die Liebe, welche sie erwirbt, begleitet den Menschen in ein Gefängniss oder in eine Wüste, wo sich die Tugend gar nicht mehr durch Handlungen offenbaren kann, und für die ganze Welt verlohren ist. Nun scheint dieses ein Einwurf gegen das gegenwärtige System zu seyn. Die Sympathie verknüpft unser Interesse mit dem Wohle der Menschheit, und wenn die Sympathie die Quelle unsrer Achtung gegen die Tugend wäre, so würde die Empfindung der Billigung blos da statt finden, wo die Tugend wirklich ihren Endzweck erreicht, und für das menschliche Geschlecht wohlthätig ist. Wo sie ihres Zwecks verfehlt, da ist sie blos ein unvollkommnes Mittel; und kann daher niemals um ihres Zwecks willen ein Verdienst erlangen. Die Güte eines Zwecks kann nur solchen Mitteln ein Verdienst verschaffen, die vollständig sind und den Endzweck wirklich hervorbringen.

Hierauf

Hierauf antworte ich, dafs ein Ding, welches nach allen feinen Theilen gefchickt ift, einen angenehmen Endzweck zu erreichen, uns natürlicherweife Vergnügen machen mufs, und für fchön zu halten ift, wenn auch gleich einige äufsere Umftände fehlen, um fie alle zufammen wirkfam zu machen. Es ift genug, wenn jedes Ding in dem Objekte felbft vollftändig ift. Ein Haus, das fo eingerichtet ift, dafs dabei für alle Bequemlichkeiten des Lebens geforgt ift, gefällt uns deshalb; ob wir vielleicht gleich wiffen, dafs niemals ein Menfch darin wohnen wird. Ein fruchtbarer Boden, und ein glückliches Klima erfüllt uns mit Vergnügen, wenn wir an die Glückfeligkeit denken, die fie ihren Einwohnern verfchaffen würden, obgleich für jetzt das Land wüft und leer ift. Ein Mann, deffen Glieder und Anfehen Stärke und Thätigkeit verfpricht, wird für fchön gehalten, wenn er gleich zum ewigen Gefängnifs verdammt wäre. Die Einbildungskraft hat einige Leidenfchaften, die ihr gleichfam angehören, von denen die Empfindungen des Schönen fehr abhängen. Diefe Leidenfchaften werden durch gewiffe Grade von Stärke und Lebhaftigkeit erregt, die geringer find als der Glaube, und gar nicht von der realen Exiftenz ihrer Objekte abhängen. Sobald ein Charakter in jeder Rückficht fo befchaffen ift, dafs er für die Gefellfchaft wohlthätig werden kann, fo geht die Einbildungskraft leicht von der Urfach zur Wirkung, ohne zu bedenken, dafs noch einige andre Umftände erfodert werden, um die

die Ursache vollständig zu machen. Allgemeine Regeln erzeugen eine Art von Wahrscheinlichkeit, welche auf die Urtheilskraft zuweilen, und auf die Einbildungskraft allemal einfliessen.

Es ist wahr, wenn die Ursache vollständig ist, und eine gute Anlage mit glücklichen Umständen vereiniget ist, welche machen, dass jene wirklich für die Gesellschaft wohlthätig wird, so gewährt dieses dem Zuschauer ein grösseres Vergnügen, und die damit verknüpfte Sympathie ist noch lebhafter. Wir werden davon stärker afficirt, aber dennoch sagen wir nicht, dass der Charakter tugendhafter sey, oder dass wir ihn höher achten. Wir wissen, dass eine Veränderung der Glücksumstände die wohlthätige Gemüthsanlage ganz ohnmächtig machen kann; und daher trennen wir, so viel als möglich, die Gemüthsanlage von dem Glücke. Der Fall ist eben so, wie wenn wir die verschiedenen Empfindungen der Tugend verbessern, welche auf den verschiedenen Entfernungen von uns beruhen, wo sie sich ereignen. Die Leidenschaften richten sich nicht immer nach unsern Verbesserungen; aber diese Verbesserungen dienen doch dazu, dass sie unsre abstrakten Begriffe in Ordnung bringen, und dass wir allein darauf Rücksicht nehmen, wenn wir im Allgemeinen über die Grade des Lasters und der Tugend urtheilen.

Die Kritiker haben bemerkt, dass alle Worte oder Sätze, welche schwer auszusprechen sind, unangenehm ins Ohr fallen. Nun ist kein Unterschied dazwi-

dazwischen, ob sie ein Mensch aussprechen hört, oder ob er sie heimlich für sich liest. Wenn ich mit meinen Augen ein Buch durchlaufe, so bilde ich mir ein, als ob ich alle Worte hörte; und werde also durch die Kraft der Imagination in denselben unangenehmen Zustand versetzt, als ob ich dieselben wirklich ausspräche. Der unangenehme Zustand ist nicht real; sondern weil man sich vorstellt, dass eine solche Komposition von Worten die Kraft hat, ihn hervorzubringen, so ist dieses vollkommen hinreichend, die Seele mit einer unangenehmen Empfindung zu erfüllen, und die Rede rauh und unangenehm zu machen. Ein ähnlicher Fall ist auch da, wo eine reale Qualität durch zufällige Umstände unwirksam gemacht, und ihres natürlichen Einflusses auf die Gesellschaft beraubt wird.

Nach diesen Grundsätzen können wir nun leicht den Widerspruch heben, der zwischen der ausgebreiteten Sympathie, wovon unsre Empfindungen der Tugend abhängen, und jener eingeschränkten Menschenliebe zu seyn scheint, die ich schon oft als eine Eigenschaft in der menschlichen Natur bemerkt habe, und welche nach den vorhergehenden Erörterungen Gerechtigkeit und Eigenthum voraussetzt. Meine Sympathie mit andern kann in mir die Empfindung der Unlust und Misbilligung verursachen, wenn ein Objekt vorgestellt wird, das eine Kraft hat in ihm Misvergnügen hervorzubringen; ob ich gleich nicht gesonnen bin ein Objekt meines eignen Interesses aufzuopfern;

oder einer meiner Leidenſchaften um des andern Vergnügens willen Gewalt anzuthun. Ein Haus kann mir wegen ſeiner ungeſchickten Bauart, und wegen der Unbequemlichkeit für ſeinen Eigenthümer miſsfallen; und doch kann ich dabei nicht Luſt haben, auch nur einen Heller dazu herzugeben, daſs es beſſer gebauet werde. Die Geſinnungen müſſen das Herz treffen, wenn ſie unſre Leidenſchaften berichtigen ſollen; aber ſie brauchen nicht über die Einbildungskraft hinauszureichen, um einen Einfluſs auf unſern Geſchmack zu gewinnen. Wenn ein Gebäude ein ungeſchicktes und altfränkiſches Anſehen hat, ſo erſcheint es dem Auge häſslich und unangenehm; ob wir gleich von der Feſtigkeit des Gebäudes noch ſo ſehr überzeugt ſind. Es iſt eine Art von Furcht, welche dieſe Empfindung der Miſsbilligung in uns hervorbringt; aber die Leidenſchaft iſt mit derjenigen nicht einerlei, die wir fühlen, wenn wir unter einer Mauer ſtehen müſſen, die wir wirklich für baufällig und unſicher halten. Die ſcheinbaren Eigenſchaften und Beziehungen der Objekte afficiren das Gemüth. Und die Bewegungen, welche ſie erwecken, ſind von einer ähnlichen Art, als die, welche von den realen Folgen dieſer Objekte herrühren, aber das Gefühl davon iſt verſchieden. Ia dieſe Bewegungen ſind ihrem Gefühle nach ſo verſchieden, daſs ſie ſich oft widerſtreiten können, ohne einander zu vernichten; wie wenn die Befeſtigungswerke einer Stadt wegen ihrer Güte für ſchön gehalten

werden,

werden, ob wir gleich wünschen, dafs sie völlig zerstört seyn möchten. Die Imagination bleibt den allgemeinen Vorstellungen der Dinge getreu und unterscheidet die Gefühle, welche sie hervorbringen, von solchen, welche von unsrer individuellen und vorübergehenden Lage entspringen.

Wenn wir die Lobreden prüfen, welche gemeiniglich grofsen Männern gehalten werden, so werden wir finden, dafs die mehresten von den Eigenschaften, die man ihnen beilegt, sich in zwei Klassen eintheilen lassen, nemlich in solche, welche sie geschickt machen, ihre Pflicht in der Gesellschaft zu thun; und solche, welche sie sich selbst nützlich machen, und sie in den Stand setzen, ihren eignen Vortheil zu besorgen. Ihre Klugheit, Mäfsigkeit, Sparsamkeit, Fleifs, Eifer, Unternehmungsgeist, Geschicklichkeit werden eben so sehr gerühmt, als ihre Grofsmuth und Menschenliebe. Wenn wir mit einer Eigenschaft Nachsicht haben, welche den Menschen unfähig macht, im Leben sich hervorzuthun, so ist dieses ein gewisser Grad von Phlegma, der den Menschen nicht seine Wirksamkeit und Fähigkeit ganz benimmt, sondern ihn nur in seiner Thätigkeit zurückhält und bedächtig macht; und dieses ohne einigen Schaden für die Person selbst, weil es gewissermafsen aus freier Wahl geschieht. Dennoch wird das Phlegma allgemein für einen Fehler gehalten, und zwar für einen sehr grofsen, wenn es übertrieben ist: und die Freunde eines Andern wol-

len niemals zugeben, dafs er ihm unterworfen sey, aufser wenn sie seinen Charakter in wesentlichern Stücken rechtfertigen wollen. Er könnte eine Figur spielen, sagen sie, wenn er sich nur mehr Mühe geben wollte; sein Verstand ist gesund, er begreift schnell, und hat ein starkes Gedächtnifs; aber er hasset die Geschäfte und macht sich nichts aus seinem Glücke. Und dieses machen die Menschen sogar bisweilen zu einem Gegenstande der Eitelkeit; wiewohl sie sich immer dabei das Ansehen geben, als ob sie dadurch einen Fehler gestünden; weil sie denken, dafs diese Unfähigkeit zu Geschäften viele weit edlere Eigenschaften verrathe; als einen philosophischen Geist, einen feinen Geschmack, einen grofsen Witz oder einen Hang zum Vergnügen und zur Gesellschaft. Aber nehmt einen andern Fall: Setzet eine Eigenschaft, die, ohne eine Anzeige anderer guten Eigenschaften zu seyn, einen Menschen ganz untauglich zu Geschäften macht, und seinem eignen Vortheile nachtheilig ist, als ein stumpfer Verstand, und eine schlechte Urtheilskraft in Ansehung aller Gegenstände im Leben; Unbeständigkeit und Unentschlossenheit; oder ein Mangel an Geschick, sich in die Menschen und in die Geschäfte zu finden; so wird man alle diese Eigenschaften für Unvollkommenheiten in einem Charakter halten; und viele Menschen würden sich eher zu den gröfsten Verbrechen bekennen, als dafs sie den Argwohn sollten auf sich haften lassen, dafs sie denselben nur im geringsten Grade unterworfen wären.

Es

Es ist ein grosses Glück für unsere philosophischen Untersuchungen, wenn wir ein und eben dasselbe Phänomen durch eine Menge von verschiedenen Umständen abgeändert finden; weil wir uns dadurch, dass wir das entdecken, was ihnen gemeinschaftlich gehört, desto mehr von der Wahrheit derjenigen Hypothese überzeugen können, deren wir uns bedienen, um sie zu erklären. Wenn nichts für eine Tugend gehalten würde, als was für die Gesellschaft heilsam ist, so wäre ich überzeugt, dass die vorhergehende Erklärung des moralischen Gefühls immer noch, und zwar um der evidentsten Gründe willen, angenommen werden müsste. Aber diese Evidenz muss bei uns noch grösser werden, wenn wir andre Arten von Tugenden finden, welche schlechterdings gar nicht anders, als aus dieser Hypothese erklärt werden können. Hier ist ein Mensch, dem es eben nicht an geselligen Eigenschaften fehlt; aber was ihn hauptsächlich empfiehlt, ist seine Gewandtheit in Geschäften, wodurch er sich aus den grössten Schwierigkeiten herausgeholfen, und die verwickeltsten Angelegenheiten mit einer ganz besondern Geschicklichkeit und Klugheit ausgeführt hat. Ich fühle, dass unmittelbar in mir eine Achtung gegen diesen Mann entstehet; und ehe ich noch mit ihm eine Bekanntschaft errichtet habe, wollte ich ihm gern eher einen Dienst erweisen, als jedem andern, dessen Charakter dem seinigen zwar in jedem Stücke gleich ist, dem aber jene besondere Eigenschaft fehlt. In diesem

Falle

Falle werden die Eigenschaften, welche mir gefallen, sämmtlich als nützlich für die Person selbst und als geschickt angesehen, seinen Vortheil und sein Vergnügen zu befördern. Sie werden blos als Mittel zu einem Zwecke betrachtet, und gefallen nach dem Maasse ihrer Tauglichkeit zu diesem Zwecke. Der Zweck muss also für mich angenehm seyn. Aber was macht den Zweck angenehm? Die Person ist ein Fremder; mein Vortheil ist auf keine Art mit ihm verknüpft, und ich habe keine Verbindlichkeit gegen ihn. Seine Glückseligkeit interessirt mich nicht mehr als die Glückseligkeit jedes andern menschlichen und in der That jedes empfindenden Geschöpfs: das heisst, es afficirt mich blos durch Sympathie. Aus diesem Grunde nehme ich einen so starken Antheil an seiner Glückseligkeit und an seinem Wohlbefinden, dass ich dabei eine sehr sichtbare Bewegung empfinde. Die Erscheinung der Eigenschaften, welche geschickt sind, sie zu befördern, macht einen angenehmen Eindruck auf meine Einbildungskraft, und zwingen mir Liebe und Hochachtung ab.

Diese Theorie kann es erklären, weshalb die nämlichen Eigenschaften in allen Fällen beides Stolz und Liebe, Demuth und Hass hervorbringen; und weshalb der nämliche Mensch allemal tugendhaft oder lasterhaft, geachtet oder verachtet bei andern ist, der bei sich selbst in einem solchen Kredit steht. Eine Person, in der wir eine Leidenschaft oder eine Fertigkeit entdecken, die ursprünglich allein ihr

selbst

selbst schädlich ist, wird uns doch immer unangenehm, blos um ihretwillen; so wie auf der andern Seite ein Mensch, dessen Charakter nur allein für andre gefährlich und unangenehm ist, niemals mit sich selbst zufrieden seyn kann, so lange er diesen Fehler an sich bemerkt. Und dieses gilt nicht nur von den Charakteren und Sitten überhaupt, sondern auch von den allerkleinsten Umständen. Ein heftiger Husten bei einem andern ist uns unangenehm; ob wir gleich an sich gar nicht dabei leiden. Ihr werdet einen Menschen kränken, wenn ihr ihm sagt, dafs er einen stinkenden Athem habe; ob er selbst gleich nichts Unangenehmes davon empfindet. Unsre Phantasie verändert sehr leicht unsre Lage; und wir betrachten uns entweder so, wie wir andern vorkommen, oder wir betrachten andre, wie sie sich selbst fühlen; wir versetzen uns auf diese Art in Empfindungen, die uns gar nicht angehören, und wobei uns nichts als die Sympathie interessiren kann. Und diese Sympathie treiben wir bisweilen so weit, dafs uns selbst eine Eigenschaft, die uns recht wohl behagt, misfällt, blos weil sie andern misfällt, und uns in ihren Augen unangenehm macht; ob wir gleich vielleicht niemals einen Vortheil davon haben können, dafs wir uns ihnen angenehm machen.

Es hat in allen Zeiten sehr viele Moralsysteme gegeben, deren sich Philosophen angenommen haben; wenn man sie aber recht genau untersucht, so scheinen sie sich auf zwei reduciren zu lassen, welche

allein

allein unsre Aufmerksamkeit verdienen. Das moralische Gute und Böse wird ganz gewiss durch unsre Empfindungen, nicht durch Vernunft unterschieden: aber diese Empfindungen können entweder von dem blossen Ansehen oder der Erscheinung der Charaktere und Leidenschaften entstehen, oder von der durch Ueberlegung erworbenen Einsicht, dass sie auf die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts und einzelner Personen abzielen. Meine Meinung ist, dass diese Ursachen in unsern moralischen Urtheilen beide untermischt sind; auf eben die Art, wie sie es in unsern Entscheidungen über die mehresten Arten der äussern Schönheit sind: ob ich hierbei gleich glaube, dass die Betrachtungen über die Beziehungen der Handlungen auf das gemeine Beste, bei weiten den grössten Einfluss haben, und alle die Hauptzweige unsrer Schuldigkeit bestimmen. Indessen giebt es doch in weniger wichtigen Fällen Beispiele, wo dieser unmittelbare Geschmack oder Sinn unsre Billigung hervorbringt. Witz und ein gewisses leichtes und ungenirtes Betragen, sind Eigenschaften, die andern unmittelbar angenehm sind, und ihre Liebe und Hass erzwingen. Einige dieser Eigenschaften bringen bei andern durch besondere ursprüngliche Principien der menschlichen Natur, die hier nicht erklärt werden können, Vergnügen hervor. Andre können in mehr allgemeinere Principien aufgelöst werden. Dieses wird durch eine eigenthümliche Untersuchung am deutlichsten können dargethan werden.

So

So wie einige Eigenſchaften ihr Verdienſt dadurch erhalten, daſs ſie andern unmittelbar angenehm ſind, ohne eine Beziehung auf das allgemeine Beſte; ſo werden auch einige deshalb tugendhaft genennt, weil ſie der Perſon, die ſie hat, unmittelbar angenehm ſind. Iede Leidenſchaft und jede Wirkung der Seele hat ein eigenthümliches Gefühl, das entweder angenehm oder unangenehm iſt. Das erſte iſt tugendhaft, das zweite laſterhaft. Dieſes eigenthümliche Gefühl macht die wahre Natur der Leidenſchaft aus; und bedarf daher keiner weitern Erklärung.

Allein ob nun gleich der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, aus dem unmittelbaren Vergnügen oder Miſsvergnügen geradezu zu fließen ſcheint, welches die einzelnen Eigenſchaften in uns oder Andern verurſachen; ſo iſt doch leicht zu bemerken, daſs er auch einem beträchtlichen Theile nach von dem ſo oft urgirten Princip der Sympathie abhängt. Wir geben einer Perſon unſern Beifall, die ſolche Eigenſchaften beſitzt, die ihr ſelbſt unmittelbar angenehm ſind; ob ſie gleich faſt keinem Menſchen etwas nützen. Um dieſes zu erklären, müſſen wir die vorhergehenden Principien zu Hülfe nehmen.

So, um eine allgemeine Ueberſicht dieſer Hypotheſe zu geben, wird jede Eigenſchaft des Gemüths tugendhaft genennt, welche bei ihrer bloſsen Anſchauung Vergnügen gewährt; ſo wie jede Eigenſchaft, die, ſobald man ſie ſich vorſtellt, Unluſt gewährt,

gewährt, Laster heisst. Diese Lust und diese Unlust kann aus vier verschiedenen Quellen entstehen. Denn wir empfinden Lust bei der Vorstellung eines Charakters, der von Natur geschickt ist, Andern oder der Person, die ihn besitzt, selbst nützlich zu seyn, oder der für Andre oder die Person selbst angenehm ist. Vielleicht wird man sich wundern, dass wir unter allen diesen Vortheilen und Vergnügungen unser eignes Selbst vergessen, an dem uns doch bei jeder andern Gelegenheit so viel gelegen war. Allein man wird sich bald über diesen Punkt zufrieden geben, wenn man erwägt, dass, da einer jeden einzelnen Person Vergnügen und Vortheil so verschieden ist, es unmöglich ist, dass die Menschen je in ihren Empfindungen und Urtheilen einig werden können, wenn sie nicht einen gewissen allgemeinen Gesichtspunkt wählen, aus welchem sie sämtlich ihr Objekt ansehen, und welcher verursacht, dass es ihnen allen in einerlei Gestalt erscheint. Nun ist bei der Beurtheilung eines Charakters der einzige Vortheil oder das einzige Vergnügen, das jeder einzelnen Person als eben dasselbe vorkommen muss, um dasjenige, welches in der Person selbst sich findet, die geprüft wird; oder dasjenige, welches in denen Personen ist, die mit ihr in Verknüpfung stehen. Und obgleich dergleichen Vortheile und Vergnügungen uns nicht so stark afficiren, als unsre eignen; so sind sie doch dafür auch weit anhaltender und allgemeiner, und halten daher selbst im praktischen Leben den letztern das Gleichgewicht,

und

und gelten in der Spekulation allein für den richtigen Maaſsſtab der Tugend und der Moralität. Sie allein bringen dasjenige ganz eigenthümliche Gefühl oder die Empfindung hervor, wovon der moraliſche Unterſchied abhängt.

Was den guten oder böſen Lohn der Tugend oder des Laſters anbetrifft, ſo iſt er offenbar eine Folge der Empfindungen des Vergnügens oder Miſsvergnügens. Dieſe Empfindungen erzeugen Liebe oder Haſs; und Liebe oder Haſs ſind nach der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Leidenſchaften mit Wohlwollen oder Uebelwollen verknüpft; das heiſst, mit einem Verlangen die Perſon, welche wir lieben, glücklich, und die Perſon, welche wir haſſen, unglücklich zu machen. Wir haben hiervon bei einer andern Gelegenheit weitläuftiger gehandelt.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Gröſse der Seele.

Nunmehr iſt es Zeit, dieſes allgemeine Syſtem der Sittenlehre durch Anwendung deſſelben auf einzelne Beiſpiele von Tugenden und Laſtern zu erläutern, und zu zeigen, wie ihr Verdienſt oder ihre Schuld aus den vier hier angegebenen Quellen entſteht. Wir wollen mit der Prüfung der Leidenſchaften des Stolzes und der Demuth den Anfang machen, und wollen erwägen,

was sie für Laster nach sich ziehen, wenn sie übertrieben sind, und was für Tugenden entspringen, wenn sie in den gehörigen Schranken bleiben. Ein übertriebener Stolz oder eine zu übermüthige Meinung von sich selbst wird jederzeit für fehlerhaft gehalten, und wird allgemein gehasst; so wie Bescheidenheit, oder ein gehöriges Gefühl unsrer Schwäche für tugendhaft geachtet wird, und das Wohlwollen eines jeden nach sich zieht. Dieses gehört unter den vier Quellen der moralischen Unterscheidungen der dritten zu, nemlich der unmittelbaren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche Andre bei einer Eigenschaft empfinden, ohne dass sie weiter über eine Beziehung dieser Eigenschaft reflektiren.

Um dieses zu beweisen, müssen wir zweier Principien gedenken, die sehr sichtbar in der menschlichen Natur sind. Das erste davon ist die Sympathie und die Mittheilung der Empfindungen und Leidenschaften, welche schon oben erwähnt ist. Die Harmonie der menschlichen Seelen ist so eng und innig, dass mich ein Mensch, sobald er sich mir nähert, mit allen seinen Meinungen erfüllt, und mein Urtheil mehr oder weniger auf seine Seite zieht. Und obgleich meine Sympathie mit ihm, bei vielen Gelegenheiten nicht so stark ist, dass dadurch meine Gesinnungen und meine Art zu denken ganz und gar geändert wird; so ist sie doch selten so schwach, dass sie nicht den noch unbefestigten und leichten Gang meiner Gedanken stören und derjenigen Meinung

nung einiges Gewicht geben ſollte, welche mir ſein Beifall und ſeine Billigung empfiehlt. Und es kömmt dabei gar nicht darauf an, auf welchen Gegenſtand er und ich unſre Gedanken anwenden. Wir mögen über eine gleichgültige Perſon oder über meinen eignen Charakter urtheilen, meine Sympathie giebt ſeiner Entſcheidung immer gleiche Kraft: und ſelbſt ſeine Meinungen von ſeinem eignen Verdienſt machen, daſs ich ihn in demſelben Lichte ſehe, in welchem er ſich ſelbſt betrachtet.

Dieſes Princip der Sympathie iſt von ſo mächtiger und einnehmender Natur, daſs es an den mehreſten unſrer Empfindungen und Leidenſchaften Theil hat, und daſs es ſogar oft da wirkt, wo gerade das Gegentheil ſtatt zu haben ſcheint. Denn es iſt merkwürdig, daſs wenn ſich mir ein Menſch in einem Stücke widerſetzt, worauf ich ſehr viel halte und meine Leidenſchaft durch ſeinen Widerſpruch reizt, daſs ich alsdann ſchon allemal einen Grad von Sympathie mit ihm habe, und daſs meine Gemüthsbewegung aus keiner andern Quelle kömmt. Wir bemerken hier einen offenbaren Streit oder ein Gegeneinanderſtoſsen einander entgegengeſetzter Principien und Leidenſchaften. Auf der einen Seite iſt diejenige Leidenſchaft oder Empfindung, die mir natürlich iſt; und es iſt zu merken, daſs je ſtrenger dieſe Leidenſchaft iſt, deſto gröſser iſt die Gemüthsbewegung. Es muſs alſo eine Leidenſchaft oder Bewegung auf der andern Seite ſeyn; und dieſe Leidenſchaft kann nirgends herrühren, als von

der

der Sympathie. Die Empfindungen anderer können uns nie afficiren, auſser wenn ſie gewiſſermaſsen unſre eignen werden; in welchem Falle ſie durch Widerſtrebung oder Erhöhung unſrer Leidenſchaften eben ſo auf uns wirken, als wenn ſie aus unſerer eignen Gemüthsbeſchaffenheit und Natur urſprünglich entſtanden wären. So lange ſie in den Gemüthern von andern verborgen liegen, können ſie keinen Einfluſs auf uns haben: und ſelbſt wenn ſie uns bekannt geworden ſind, und nicht weiter als in unſre Phantaſie oder zu unſerm Verſtande gelangen; ſo ſind dieſe Vermögen ſo ſehr an Objekte jeder verſchiedenen Art gewöhnt, daſs ein bloſser Begriff, wenn er auch gleich unſern Empfindungen und Neigungen entgegen iſt, uns allein genommen nie afficiren würde.

Das zweite Princip, deſſen ich erwähnen will, iſt die Vergleichung oder die Abänderung unſrer Urtheile über Objekte nach dem Verhältniſſe, in welchem ſie mit denen ſtehen, mit welchen wir ſie vergleichen. Wir urtheilen über die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrem innern Werth und ihrer abſoluten Würde; und ſehen jedes Ding für geringer an, ſobald es einem andern Dinge von eben der Art, das höher iſt, entgegengeſetzt wird. Aber keine Vergleichung fällt öfter vor, als die mit uns ſelbſt; und daher findet ſie ſich auch bei jeder Gelegenheit und vermiſcht ſich mit den mehreſten unſrer Leidenſchaften. Dieſe Art von Vergleichung ſteht in ihrer Wirkung der Sympathie

pathie gerade entgegen, wie wir schon in der Abhandlung über das Mitleiden und die Bosheit bemerkt haben *). „In allen Arten der Vergleichung macht ein Objekt, dass wir von einem „andern, mit dem es vergleichen wird, eine Empfindung bekommen, die das Widerspiel von derjenigen ist, welche entsteht, wenn wir es geradezu und unmittelbar betrachten. Die direkte Vorstellung von eines Andern Vergnügen gewährt uns „natürlicherweise Lust, und also bringt sie Unlust „hervor, wenn sie mit unserm eignen verglichen wird. „Seine Unlust, an sich betrachtet, ist uns unangenehm; aber sie vermehrt den Begriff unsrer eignen „Glückseligkeit, und deshalb gewährt sie uns Vergnügen.“

Da also diese Principien der Sympathie und der Vergleichung mit uns einander widerstreiten, so wird es indessen der Mühe werth seyn, zu erwägen, was sich ausser der besondern Gemüthsbeschaffenheit der Person für allgemeine Regeln festsetzen lassen, dem einen oder dem andern jener Principien die Obergewalt zu verschaffen. Gesetzt ich wäre in vollkommner Sicherheit auf dem festen Lande, und wollte gern einiges Vergnügen von der Vorstellung davon geniessen: so müsste ich an den elenden Zustand derer denken, die auf der See einem Sturme ausgesetzt sind, und müsste mich bemühen diesen Begriff so stark und lebhaft, als möglich zu machen, damit ich meine eigne Glückseligkeit um dieses Kontrasts willen

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 8.

willen desto stärker fühlen möchte. Aber was ich mir hierbei auch immer für Mühe geben mag, so wird die Vergleichung nie eine so grosse Gewalt haben, als wenn ich wirklich an dem Ufer bin *), und in der Ferne ein Schiff sehe, das mit einem Sturme kämpft und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen zerschmettert zu werden, oder an einer Sandbank zu scheitern. Aber man setze, dieser Begriff werde noch lebhafter. Man stelle sich vor, das Schiff werde so nahe an mich heran getrieben, dass ich deutlich das Schrecken wahrnehmen kann, das sich auf den Gesichtern der Schiffer und der Reisenden abbildet, dass ich ihr klägliches Schreien höre, sehe, wie die zärtlichsten Freunde sich das letzte Lebewohl sagen, oder sich umfassen, mit dem Entschlusse, Arm in Arm umzukommen. Kein Mensch hat ein so fühlloses Herz, dass er bei einem solchen Anblicke Vergnügen empfinden, oder den Bewegungen des zärtlichsten Mitleidens und der rührendsten Sympathie widerstehen könnte. Es giebt also offenbar in diesem Falle eine gewisse Mittelstrasse; und es ist augenscheinlich, dass, wenn die Vorstellung zu schwach ist, die Vergleichung derselben keinen Einfluss hat; und dass sie auf der andern

*) Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas
Sed quibus ipso malis careas quia cernere suav' est.
LUCRET.

andern Seite, wenn fie zu ftark ift, gänzlich durch Sympathie auf uns wirkt, die der Vergleichung entgegen ift. Da die Sympathie darin befteht, dafs ein Begriff in eine Impreffion verwandelt wird, fo erfodert fie eine gröfsere Stärke und Lebhaftigkeit von dem Begriffe, als zur Vergleichung erfodert wird.

Alles diefes läfst fich leicht auf die gegenwärtige Materie anwenden. Wir kommen uns in unfern eignen Augen in der Gegenwart eines grofsen Mannes oder eines Menfchen von einem erhabneren Geifte fehr klein vor; und diefe Demuth macht einen anfehnlichen Beftandtheil von derjenigen Ehrfurcht aus, die wir nach unferem *) vorhergehenden Raifonnement über diefe Leidenfchaft unfern Obern erweifen. Bisweilen entfteht fogar Neid und Hafs aus der Vergleichung; bei dem gröfsten Theile der Menfchen aber bleibt es bei Ehrfurcht und Achtung. Da die Sympathie einen fo ftarken Einflufs auf das menfchliche Gemüth hat, fo macht fie, dafs Stolz gewiffermafsen diefelbige Wirkung hat, als Verdienft; und indem fie uns in folche hohe Empfindungen verfetzt, als der ftolze Mann von fich hat, fo bringt fie diejenige Vergleichung zu wege, die fo kränkend und unangenehm ift. Unfer Verftand ftimmt feiner fchmeichelhaften Meinung, in der er fich felbft fo fehr gefällt, nicht gänzlich bei; aber doch wird er fo erfchüttert, dafs er denfelben Be-

*) S. B. II. Th. 2. Abfchn. 10.

Begriff, in welchem ſich jener darſtellt, aufnimmt, und daſs er ihm einen Einfluſs über die ſchwankenden Vorſtellungen der Phantaſie verſtattet. Ein Menſch, der ſich in einer müſsigen Stunde einen Begriff von einer Perſon formirt, die ihn an Verdienſt weit übertrifft, würde an dieſer Erdichtung nichts Anſtöſsiges oder Demüthigendes finden: Wenn aber ein Menſch, von dem wir wirklich glauben, daſs er tief unter uns ſteht, vor uns ſteht; wenn wir an ihm einen auſserordentlichen Grad von Stolz und Eigendünkel bemerken; ſo bemächtiget ſich die feſte Ueberredung, die er von ſeinem eignen Verdienſte hat, der Einbildungskraft, und erniedriget uns auf eben die Art in unſern eignen Augen, als wenn er wirklich alle die groſsen Vorzüge beſäſse, die er ſich ſelbſt ſo freigebig ertheilt. Unſer Begriff hält hier gerade die Mitte, welche nöthig iſt, wenn er auf uns durch Vergleichung wirken ſoll. Wäre er mit Glauben verknüpft, und käme es uns wirklich ſo vor, als ob die Perſon das Verdienſt hätte, welches ſie ſich anmaſst, ſo würde er gerade eine entgegengeſetzte Wirkung haben und durch Sympathie auf uns wirken. Der Einfluſs dieſes Princips würde ſodann ſtärker ſeyn als des Princips der Vergleichung, und das Princip würde demjenigen entgegengeſetzt ſeyn, das entſteht, wenn das Verdienſt der Perſon unter ſeinen Anmaſsungen zu ſeyn ſcheint.

Die nothwendige Folge dieſer Principien iſt, daſs der Stolz oder eine übertriebene Meinung von uns ſelbſt laſterhaft ſeyn muſs; weil er in allen Men-

fchen Unluft verurfacht und fie jeden Augenblick zu einer unangenehmen Vergleichung zwingt. Es ift eine abgenutzte Anmerkung in der Philofophie und felbft im gemeinen Leben und im Umgange, dafs es unfer eigner Stolz ift, der uns fo unzufrieden mit dem Stolze eines andern Volks macht; und dafs die Eitelkeit uns nur deshalb unerträglich wird, weil mir felbft eitel find. Die Fröhlichen gefellen fich natürlicherweife zu den Fröhlichen; und die Liebenden zu den Liebenden: Aber der Stolze kann bei dem Stolzen nicht ausdauren; er fucht lieber die Gefellfchaft derer, die eine ganz entgegengefetzte Neigung haben. Da wir allefammt in einem gewiffen Grade ftolz find, fo wird der Stolz von dem ganzen menfchlichen Gefchlechte allgemein getadelt und verdammt; weil er feiner Natur nach die Eigenfchaft an fich hat, dafs er in Andern vermittelft der Vergleichung Unluft verurfacht. Und diefe Wirkung mufs um fo natürlicher erfolgen, da diejenigen, welche eine fo übelgegründete Vorftellung von fich felbft haben, ftets folche Vergleichungen anftellen, und auf keine andre Art ihrer Eitelkeit Nahrung verfchaffen können. Ein Menfch von wahrem Verftande und von realen Verdienften hat fchon in fich felbft eine Quelle des Vergnügens und bedarf jener Vergleichungen mit Andern nicht; aber ein Thor mufs fich allenthalben nach Menfchen umfehen, die noch thörichter find als er, damit er fich immer, wenn er feine Talente und feinen Verftand betrachtet, in guter Laune erhält.

Aber obgleich eine übertriebene Meinung von unsern eignen Verdiensten fehlerhaft und unangenehm ist, so kann doch nichts lobenswerther seyn, als einen Werth in uns selbst zu setzen, wenn wir wirklich Eigenschaften besitzen, die einen Werth haben. Der Nutzen und Vortheil, den eine Eigenschaft für uns hat, ist eben sowohl eine Quelle der Tugend, als ihre Annehmlichkeit für Andere; und es ist gewiss, dass es zur Regulirung unsers Lebens nichts Nützlicheres giebt, als einen gehörigen Grad Stolz, der uns unsern eignen Werth fühlen läst, und uns eine gewisse Zuversicht und Vertrauen zu allen unsern Entwürfen und Unternehmungen einflöst. Es mag einer mit Fähigkeiten ausgerüstet seyn, mit welchen er will, wenn er nicht mit denselben bekannt ist, und keine Plane macht, die ihnen angemessen sind, so sind sie völlig unnütz für ihn. Wir müssen bei allen Gelegenheiten nothwendig unsre eignen Kräfte kennen; und wenn es erlaubt wäre, auf eine von beiden Seiten auszuschweifen, so würde es doch vortheilhafter seyn, unser Verdienst zu hoch anzuschlagen, als sich Vorstellungen davon zu machen, die weit unter ihr richtiges Maass fallen. Das Glück begünstiget gemeiniglich kühne und unternehmende Köpfe; und nichts flöst uns mehr Muth und Kühnheit ein, als eine gute Meinung von uns selbst.

Hierbei bedenke man noch, dass wenn auch der Stolz, oder das Selbstlob bisweilen Andern unangenehm wird, es doch uns allemal angenehm ist; so wie auf der andern Seite die Bescheidenheit, ob

ob sie gleich jedem, der sie bemerkt, Vergnügen gewährt, oft in der Person selbst, die damit begabt ist, Misvergnügen erweckt. Nun ist bemerkt worden, dass unsre eignen Empfindungen das Laster und die Tugend in einer Eigenschaft eben sowohl bestimmen, als diejenigen Empfindungen, die sie bei Andern verursachen.

Also wird Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit in einem Charakter nicht nur verzeihlich, sondern sogar nothwendig für ihn seyn. Indessen ist doch so viel gewiss, dass die gute Lebensart und die Artigkeit es erfodert, dass wir alle Zeichen und Aeusserungen, welche geradezu diese Leidenschaft predigen, vermeiden müssen. Wir haben alle mit einander eine erstaunende Partheilichkeit für uns selbst, und wollten wir immer unsern Empfindungen in diesem Stücke folgen, so würden wir jeder in dem Andern den allergrösten Unwillen verursachen, nicht nur dadurch, dass wir jedem stets einen so unangenehmen Gegenstand zur Vergleichung vorhielten, sondern auch durch den beständigen Widerstreit unsrer Urtheile. So wie wir also die Gesetze der Natur festsetzen, um das Eigenthum zu sichern und die Eingriffe des Eigennutzes abzuhalten; so setzen wir auch die Regeln der guten Lebensart fest, um die Kollisionen des menschlichen Stolzes zu verhindern, und den Umgang angenehm zu machen und ihm das Beleidigende zu benehmen. Nichts ist unangenehmer als ein Mensch, der eine allzuübertriebene Meinung von sich blicken läst:

den-

dennoch hat ein jeder Mensch einen starken Hang zu diesem Fehler. Kein Mensch kann mit Sicherheit in sich selbst den Unterschied angeben, wo sein Stolz Tugend ist und wo er Fehler oder Laster wird, oder niemand kann gewiss seyn, dass seine Achtung gegen sein eignes Verdienst gehörig gegründet ist. Aus diesem Grunde werden alle direkten Ausdrücke dieser Leidenschaft verworfen; und wir machen auch bei Männern von grossem Verstande und Verdienst keine Ausnahme von dieser Regel. Man räumt ihnen so wenig als andern Leuten ein, dass sie sich durch ihre Erzählungen vollkommne Gerechtigkeit widerfahren lassen dürfen; und wenn sie auch gleich, bei der Erzählung ihrer Verdienste, einige Zurückhaltung oder geheime Zweifel blicken lassen, so trauet man ihnen doch nicht ganz. Jene angeerbte und ganz allgemeine Neigung der Menschen, ihren eignen Werth höher anzuschlagen, hat uns ein so festes Vorurtheil gegen alles Selbstlob beigebracht, dass wir es nach einer allgemeinen Regel, wir mögen es antreffen, wo wir wollen, verwerfen; und es geschieht allemal mit einiger Schwierigkeit, dass wir es grossen Männern selbst in ihren geheimsten Gedanken, durch ein Privilegium erlauben. Wenigstens muss man gestehen, dass einige Verstellung in diesem Stücke allemal absolut nöthig ist; und dass, wenn wir in unsern Herzen Stolz beherbergen, wir doch eine schöne Aussenseite annehmen, und bei allem unserm Betragen und Benehmen den Schein von Bescheidenheit und

und gegenfeitiger Hochachtung annehmen müffen. Wir müffen bei jeder Gelegenheit Luft beweifen, Andern den Vorzug vor uns einzuräumen; fie mit einer Art von Ehrerbietung zu behandeln, wenn fie auch nur unfers gleichen find; immer der niedrigfte und letzte in der Gefellfchaft fcheinen, wenn wir nicht fehr weit über die übrigen hervorragen: Und wenn wir in unferm Betragen diefe Regeln beobachten, fo werden die Menfchen mehr Nachficht mit unfern geheimen Gefinnungen haben, wenn wir fie uns auf eine verblümte Art merken laffen.

Ich glaube, niemand, der die Welt einigermafsen kennt, und in die innern Gefinnungen der Menfchen eingedrungen ift, wird behaupten, dafs die Demuth, welche die gute Lebensart und der Wohlftand von uns fodert, über die Aufsenfeite hinausgeht, oder dafs eine durchgängige Aufrichtigkeit in diefem Stücke für einen reellen Theil unfrer Schuldigkeit gehalten werden müffe. Im Gegentheil wird man bemerken, dafs ein ächter und guter Stolz oder Selbftfchätzung, wenn fie gehörig verborgen ift und guten Grund hat, ein wefentliches Stück von dem Charakter eines Mannes von Ehre ift, und dafs keine Eigenfchaft des Gemüths unnachläfslicher gefodert wird, wenn fich ein Charakter die Achtung und den Beifall der Menfchen erwerben will. Es giebt einige Zeichen der Achtung, und gegenfeitige Höflichkeiten, welche die Gewohnheit nach dem verfchiedenen Range der Menfchen unter einander erfodert; und wer in die-

diesem Stücke zuweit geht, den beschuldiget man, wenn es aus Eigennutz geschieht, der Niederträchtigkeit; geschieht es aus Unwissenheit, der Einfalt. Es ist also nothwendig, dass wir den Rang und die Stelle, die wir in der Welt behaupten, kennen, sie mag nun durch unsre Geburt oder durch Glück, Amt, Talente und Ruhm bestimmt seyn. Es ist nöthig, dass wir die Empfindung und Leidenschaft des Stolzes fühlen, die jenen Verhältnissen gemäss ist, um unsre Handlungen darnach zu ordnen. Und wenn man sagen sollte, dass die Klugheit schon hinreichte unsre Handlungen in diesem Stücke zu ordnen, ohne dass ein realer Stolz dazu nöthig wäre, so würde ich erwiedern, dass das Objekt der Klugheit eben darin besteht, unsre Handlungen dem gemeinen Gebrauch und der Gewohnheit gemäss einzurichten, und dass dergleichen stillschweigende Bekenntnisse der Superiorität unmöglich würden haben eingeführt und durch Gewohnheit bevollmächtiget werden können, wenn nicht die Menschen überhaupt stolz wären, und wenn nicht diese Leidenschaft, sobald sie einen guten Grund hat, allgemein gebilliget würde.

Wenn wir uns von dem gemeinen Leben zur Geschichte wenden, so erhalten diese Schlüsse neue Kraft, da wir bemerken, dass alle diejenigen Handlungen und Empfindungen, welche die Bewunderung des menschlichen Geschlechts auf sich gezogen haben, sich auf nichts anders als auf Stolz und Selbstschätzung gründen. Geht, sagt Alexander der

der Grosse zu seinen Soldaten, als sie sich weigerten ihm nach Indien zu folgen, Geht und erzählt euren Landsleuten, dass ihr Alexandern verliesst, als er eben die Eroberung der Welt vollendete. Diese Stelle bewunderte, wie uns St. Evremond erzählt, vorzüglich der Prinz Condé allemal. „Alexander, sagte dieser Prinz, verlassen von seinen „Soldaten, mitten unter Barbaren, die noch nicht „völlig bezwungen waren, fühlte in sich selbst eine „solche Würde, ein solches Recht zum Regieren, „dass er es sich gar nicht als möglich vorstellen „konnte, dass sich jemand weigern würde, ihm zu „gehorchen. In Europa oder in Asien; unter den Griechen oder unter den Persern; „alles war ihm einerlei: Wo er Menschen fand, da „glaubte er auch Unterthanen gefunden zu haben."

Ueberhaupt können wir bemerken, dass alles, was man Heldentugenden nennt, und was man unter dem Charakter von Grösse und Erhabenheit der Seele bewundert, nichts ist, als entweder ein fester und wohlgegründeter Stolz oder Selbstachtung, oder dass der Grund davon doch allemal sehr viel von dieser Leidenschaft enthält. Muth, Unerschrockenheit, Ehrbegierde, Liebe zum Ruhm, Grossmuth und alle die übrigen glänzenden Tugenden dieser Art haben offenbar eine starke Mischung von Selbstachtung in sich und erhalten einen grossen Theil ihres Verdienstes aus dieser Quelle. Daher finden wir auch, dass viele religiöse Deklamatoren

diese

diese Tugenden als blos heidnisch und naturalistisch verschreien, und uns den Vorzug der christlichen Religion anpreisen, welche die Demuth unter die Tugenden erhebe, und das Urtheil der Welt, ja selbst der Philosophen verbessere, welche so allgemein die Wirkungen des Stolzes und des Ehrgeizes bewundern. Ob diese Tugend der Demuth richtig verstanden sey, will ich mir nicht anmaſsen zu bestimmen. Ich bin zufrieden, wenn man nur zugiebt, daſs die Welt natürlicherweise einen wohlgeordneten Stolz, der insgeheim unsern Muth belebt, ohne in solche unziemliche Ausbrüche der Eitelkeit auszuarten, welche die Eitelkeit Anderer beleidigen, allgemein achtet.

Das Verdienst des Stolzes oder der Selbstschätzung rührt von zwei Umständen her: nemlich von ihrer Nützlichkeit und von ihrer Annehmlichkeit für uns; wodurch sie uns zu Geschäften fähig macht, und uns zu gleicher Zeit ein unmittelbares Vergnügen gewährt. Sobald der Stolz seine gehörigen Grenzen überschreitet, so verliert er den ersten Vortheil und wird sogar nachtheilig; und dieses ist der Grund, weshalb wir einen ausschweifenden Stolz und Ehrgeiz verdammen, wenn er gleich durch den Wohlstand einer guten Erziehung und durch feine Sitten in Ordnung gehalten wird. Allein da eine solche Leidenschaft immer noch angenehm ist, und der Person, welche davon bewegt wird, eine erhöhete und erhabene Empfindung giebt, so benimmt die Sympathie mit dem Vergnügen dem Tadel sehr viel,

viel, der natürlicherweise mit dem gefährlichen Einflusse auf unsern Charakter und unsre Handlungsweise verbunden ist. Diesem gemäss werden wir bemerken, dass ein übertriebener Muth oder Grossmuth, besonders wenn sie sich unter einem widrigen Schicksale zeigt, sehr viel zum Charakter eines Helden beiträgt, und einen Menschen der Nachwelt als ein Objekt der Bewunderung darstellt; wenn auch zu gleicher Zeit jene Leidenschaft sein Glück zerstört, und ihn in Gefahren und Schwierigkeiten führt, denen er sonst nie würde ausgesetzt gewesen seyn.

Heldenmuth oder militärischer Ruhm wird von dem grössten Theile der Menschen sehr bewundert. Sie sehen ihn als die erhabenste Art des Verdienstes an. Menschen von kaltem Nachdenken sind indessen nicht so freigebig mit ihren Lobsprüchen dieser Tugend. Die unendlichen Verwirrungen und Unordnungen, die er von je her in der Welt verursacht hat, verringern sein Verdienst in ihren Augen gar sehr. Wenn sie die gemeinen Begriffe über diese Sache widerlegen wollen, so schildern sie die Uebel, welche diese vermeinte Tugend in der menschlichen Gesellschaft hervorgebracht hat; die Umstürzung der Reiche, die Verwüstung der Länder, die Plünderung der Städte. So lange diese uns gegenwärtig sind, sind wir mehr geneigt den Ehrgeitz der Helden zu hassen, als ihn zu bewundern. Aber sobald wir unsern Blick wieder auf die Person selbst heften, die der Urheber alles dieses

Un-

Unglücks iſt, ſo iſt ſo etwas Blendendes in ſeinem Charakter, die bloſse Anſchauung erhebt die Seele ſo, daſs wir ihm unſre Bewunderung unmöglich verſagen können. Die Unluſt, welche wir wegen ſeinen Eigenſchaften, der Geſellſchaft zu ſchaden, empfinden, wird durch eine viel ſtärkere und unmittelbarere Sympathie überwältigt.

So dient alſo unſre Erklärung des Verdienſtes oder der Schuld, die mit den verſchiedenen Graden des Stolzes oder der Selbſtachtung verknüpft iſt, zum ſtarken Beweiſe für die vorhergehende Hypotheſe, indem ſie die Wirkungen jener eben erläuterten Principien in allen den mannichfaltigen Abänderungen unſrer Urtheile über jene Leidenſchaft zeigt. Und dieſes Raiſonnement wird uns nicht nur dadurch nützlich ſeyn, daſs es uns zeigt, wie der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aus den vier Quellen, dem Vortheil und dem Vergnügen, den ſie der Perſon ſelbſt und Andern gewährt, entſpringt: ſondern es wird uns auch zu einem ſtarken Beweiſe für einige untergeordneten Theile dieſer Hypotheſe dienen.

Kein Menſch, der dieſe Materie gehörig unterſucht, wird Bedenken tragen, zuzugeben, daſs eine Aeuſserung einer ſchlechten Lebensart, oder ein Ausdruck des Stolzes und des hohen Selbſtgefühls, uns blos deswegen miſsfällt, weil es unſern eignen Stolz beleidiget, und uns vermittelſt der Sympathie auf eine Vergleichung bringt, welche die unangenehme Leidenſchaft der Demuth hervorbringt.

Da

Da nun eine Sottise dieser Art selbst bei einer Person getadelt wird, die sonst jederzeit recht artig gegen uns gewesen ist; ja selbst bei einem, dessen Name uns blos aus der Geschichte bekannt ist; so folgt, dass unser Tadel von einer Sympathie mit Andern herrühren müsse, und von der Betrachtung, dass ein solcher Charakter allgemein im hohen Grade missfallen und jedermann verhasst seyn müsse, der mit einer Person, die diese Eigenschaft an sich hat, umgeht, oder sonst mit ihr einige Verbindung hat. Wir sympathisiren mit diesen Leuten in Ansehung ihrer Unlust; und da ihre Unlust zum Theil von einer Sympathie mit der Person herrührt, die sie verhöhnt, so bemerken wir hier eine doppelte Verknüpfung der Sympathie; und dieses ist ein Princip, das demjenigen, welches wir an einem andern Orte *) erwähnt haben, sehr ähnlich ist.

Dritter Abschnitt.

Von der Güte und dem Wohlwollen.

Nachdem ich nun den Ursprung desjenigen Lobes und Beifalles erklärt habe, der mit allem verknüpft ist, was in den menschlichen Leidenschaften gross genannt wird; so will ich nunmehr eine Erklärung von der Güte geben, und zeigen, woher ihr Verdienst komme.

Wenn

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 5.

Wenn die Erfahrung uns einmal eine gehörige Bekanntschaft mit den menschlichen Angelegenheiten verschafft, und uns das Verhältniss gelehrt hat, in welchem sie zu der menschlichen Leidenschaft stehen, so werden wir gewahr, dass die Edelmuth der Menschen sehr eingeschränkt ist, und dass sie sich selten über ihre Freunde und Familie oder höchstens über ihr Vaterland erstreckt. Da wir die menschliche Natur so kennen, so erwarten wir keine Unmöglichkeiten von ihr; sondern schränken unsre Beobachtung eines Menschen auf denjenigen engen Kreis ein, in welchem er lebt und webt, um unser Urtheil über seinen moralischen Charakter zu fällen. Wenn die natürliche Beschaffenheit seiner Leidenschaften ihn in seiner Sphäre brauchbar und nützlich macht, so loben wir seinen Charakter und lieben seine Person vermittelst einer Sympathie mit den Empfindungen derer, die in genauerer Verknüpfung mit ihm stehen. Wir sind sogleich genöthiget, unser eignes Interesse in unsern Urtheilen dieser Art bei Seite zu setzen, weil uns unaufhörlich in der Gesellschaft und im Umgange von solchen Personen widersprochen werden würde, die nicht mit uns in gleicher Lage sind, und nicht einerlei Interesse mit uns haben. Der einzige Gesichtspunkt, in welchem unsre Empfindungen mit den Empfindungen der übrigen harmoniren, ist, wenn wir die Beziehung einer Leidenschaft auf den Vortheil oder Nachtheil derer in Erwägung ziehen, welche in unmittelbarer Verknüpfung oder Umgang mit der Person stehen,

stehen, die sie besitzt. Und obgleich dieser Vortheil oder Nachtheil oft sehr weit von uns entfernt ist, so ist er uns doch bisweilen sehr nahe, und interessirt uns sehr stark durch Sympathie. Dieses Interesse dehnen wir sodann leicht auf andere ähnliche Fälle aus; und wenn diese sehr entfernt sind, so wird unsre Sympathie proportionirlich schwächer, und unser Lob oder Tadel lauer und zweifelhafter. Der Fall ist hier derselbe, wie in unsern Urtheilen über die äußsern Körper. Alle Objekte scheinen durch ihre Entfernung zu verliehren: Aber obgleich die Erscheinung der Objekte von unsern Sinnen der ursprüngliche Maaßstab ist, wornach wir über sie urtheilen, so sagen wir doch nicht, daſs sie wirklich durch ihr Entferntseyn an Wahrheit verliehren, sondern wir verbessern den sinnlichen Eindruck durch Reflexion, und gelangen auf diese Art zu einem weit festeren und sicherern Urtheile über sie. Eben so ist es auch mit der Sympathie. Ob sie gleich an sich viel schwächer ist, als der Antheil an uns selbst, und eine Sympathie mit Personen, die von uns weit entfernt sind, noch viel schwächer, als eine Sympathie mit nahen und verbundenen Personen; so achten wir doch in unsern ruhigen Urtheilen über die Charaktere der Menschen gar nicht auf alle jene Unterschiede. Denn außer, daſs sich unsre Lage selbst in diesem Stücke sehr oft verändert, treffen wir täglich Menschen an, die in einer von uns verschiedenen Lage sind, und welche nie nach vernünftigen Grundsätzen mit uns um-

umgehen könnten, wenn wir ftandhaft in der uns eigenthümlichen Lage und in unferm befondern individuellen Gefichtspunkte beharren wollten. Die Mittheilung der Empfindungen in Gefellfchaft und im Umgange macht alfo, dafs wir uns einen allgemeinen und unveränderlichen Maafsftab machen, wornach wir die Charaktere und Sitten loben oder tadeln, billigen oder mifsbilligen. Und obgleich das Herz an jenen allgemeinen Begriffen nicht immer Theil nimmt, oder fich in feiner Liebe und in feinem Haffe ftets darnach richtet, fo find fie doch zur gemeinfchaftlichen Beurtheilung hinreichend, und dienen zu allen unfern Zwecken in der Gefellfchaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und auf dem Katheder.

Aus diefen Grundfätzen läfst fich nun auch leicht das Verdienft erklären, welches man gewöhnlich dem Edelmuth, der Menfchenliebe, dem Mitleiden, der Dankbarkeit, Freundfchaft, Treue, dem Eifer, der Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und allen den übrigen Eigenfchaften beilegt, die einen guten und wohlwollenden Charakter bilden. Ein Hang zu den zärtlichen Leidenfchaften macht einen Menfchen in allen Theilen feines Lebens angenehm und nützlich, und giebt allen feinen übrigen Eigenfchaften, die fonft der Gefellfchaft nachtheilig werden können, eine gehörige Richtung. Muth und Ehrgeitz, wenn fie nicht durch Wohlwollen gemäfsiget find, find nur gefchickt einen Tyrannen und öffentlichen

lichen Räuber zu machen. Eben dieſes gilt auch von einem groſsen Verſtande, ausgezeichneten Fähigkeiten und allen Eigenſchaften dieſer Art. Sie ſind an ſich für das Intereſſe der Geſellſchaft gleichgültig, und können für das Menſchengeſchlecht gut oder böſe werden, je nachdem ſie durch dieſe oder andere Leidenſchaften ihre Richtung erhalten.

Da die Liebe der Perſon, die von ihr bewegt wird, unmittelbar angenehm, und der Haſs unmittelbar unangenehm iſt; ſo kann dieſes auch ein wichtiger Grund ſeyn, warum wir alle Leidenſchaften rühmen, an welchen die erſtere Theil hat, und alle diejenigen tadeln, wovon ſich ein groſser Theil des letztern findet. Die Vorſtellung von einer zärtlichen Empfindung rührt uns gewiſs eben ſo ſehr als von einer ſtarken. Die Thränen treten uns in die Augen, wenn wir ſie uns vorſtellen; und wir können nicht umhin uns eben der Zärtlichkeit gegen die Perſon zu überlaſſen, welche ſie äuſsert. Alles dieſes ſcheint mir ein Beweis zu ſeyn, daſs unſer Beifall in dieſem Falle eine Quelle hat, die von der Ausſicht auf Nutzen und Vortheil, es ſey für uns ſelbſt oder für Andere, ganz verſchieden iſt. Hierzu kömmt noch, daſs die Menſchen ſchon von Natur ohne weiteres Nachdenken, denjenigen Charakter gut finden, der dem ihrigen am ähnlichſten iſt. Wenn ein Menſch von ſanfter Denkungsart und von zärtlichen Leidenſchaften, ſich einen Begriff von der vollkommenſten Tugend entwirft, ſo bringt er

weit mehr Wohlwollen und Menfchenliebe hinein, als ein kühner und unternehmender Menfch, der von Natur mehr auf eine gewiffe Erhabenheit der Seele bei feiner Vorftellung von dem vollkommenften Charakter fieht. Diefes mufs unftreitig von einer unmittelbaren Sympathie herrühren, welche Menfchen mit den Charakteren haben, die ihren eignen ähnlich find. Sie dringen mit weit mehr Wärme in folche Gefinnungen und Empfindungen ein, und fühlen das Vergnügen, welches daraus entfteht, weit inniger.

Es ift merkwürdig, dafs einen Mann, der Menfchenfreundlichkeit befitzt, nichts mehr rührt, als ein Beifpiel von aufserordentlicher Delikateffe in der Liebe oder Freundfchaft, wo eine Perfon auf die kleinften Angelegenheiten ihres Freundes aufmerkfam ift, und bereit ift, ihnen feine eignen allergröfsten Vortheile aufzuopfern. Dergleichen feine Züge haben wenig Einflufs auf die Gefellfchaft; weil fie nur auf die gröfsten Kleinigkeiten gehen: aber fie find um fo anziehender, je kleiner und unbedeutender die Theilnehmung zu feyn fcheint, und find ein Beweis von dem allerhöchften Verdienft in einer Perfon, die ihrer fähig ift. Die Leidenfchaften find fo anfteckend, dafs fie mit der gröfsten Leichtigkeit von einer Perfon in die andere übergehen, und harmonirende Bewegungen in den Herzen aller Menfchen hervorbringen. Sobald fich die Freundfchaft in aufserordentlichen Beifpielen hervorthut, fo fühlt mein Herz die nämliche Leiden-

fchaft,

ſchaft, und wird durch eben ſolche heiſse Empfindungen erwärmt, als diejenigen ſind, welche ſich vor mir entwickeln. Solche angenehme Bewegungen des Herzens müſsten mir eine Liebe zu jedem beibringen, der ſie in mir erweckt. Dieſes iſt der Fall mit allem, was einer Perſon angenehm iſt. Der Uebergang von dem Vergnügen zur Liebe iſt leicht: Aber der Uebergang muſs hier noch leichter ſeyn; da die angenehme Empfindung, welche durch Sympathie erweckt wird, die Liebe ſelber iſt; und da nichts als nur die Veränderung des Objekts nöthig iſt.

Daher rührt das beſondere Verdienſt des Wohlwollens in allen ſeinen Geſtalten und Erſcheinungen. Daher ſind ſelbſt deſſen Schwächen tugendhaft und liebenswürdig; und ein Menſch, deſſen Schmerz über den Verluſt eines Freundes übertrieben wäre, würde doch um deswillen geachtet werden. Seine Zärtlichkeit giebt ſeiner Melancholie einen Werth, wie es ein Vergnügen thut.

Wir dürfen uns indeſſen doch nicht einbilden, daſs alle zornige Leidenſchaften laſterhaft ſind, ob ſie gleich unangenehm ſeyn mögen. Man iſt der menſchlichen Natur in dieſer Rückſicht eine gewiſſe Nachſicht ſchuldig. Zorn und Haſs ſind Leidenſchaften, die unſrer Natur und Beſchaffenheit feſt anhangen. Der Mangel derſelben iſt ſogar bei vielen Gelegenheiten ein Beweis von Schwäche und Schlaffheit. Und wenn ſie ſich blos in einem geringen Grade offenbaren, ſo entſchuldigen wir ſie nicht nur, weil ſie natürlich ſind; ſondern geben ihnen

auch unſern Beifall, weil ſie ſchwächer ſind, als ſie in dem gröſsten Theile der Menſchen wahrgenommen werden.

Wachſen dieſe zornigen Leidenſchaften bis zur Grauſamkeit an, ſo machen ſie die verabſcheuungswürdigſten aller Laſter aus. Alles Mitleiden und Bedauren, das wir den Unglücklichen, welche die Opfer jenes Laſters ſind, beweiſen, bringt uns gegen die Perſon, die deſſelben ſchuldig iſt, auf, und verurſacht einen weit ſtärkern Haſs, als wir ſonſt bei irgend einer Gelegenheit fähig ſind.

Selbſt wenn das Laſter der Unmenſchlichkeit nicht zu dieſem äuſserſten Grade ſteigt, ſo haben doch unſre Reflexionen über die Leiden, welche daraus entſtehen, einen ſehr groſsen Einfluſs auf unſre Empfindungen dabei. Und wir bemerken im Allgemeinen, daſs, wenn wir eine Beſchaffenheit in einer Perſon finden können, welche ſie denen, die mit ihr leben und umgehen, läſtig und verhaſst macht, wir dieſelbe jedesmal für einen Fehler und für etwas Tadelnswürdiges erkennen, ohne alle weitere Unterſuchung. Und auf der andern Seite, wenn wir der guten Eigenſchaften einer Perſon gedenken, ſo erwähnen wir allemal diejenigen Theile ihres Charakters, welche ſie zu einem guten Geſellſchafter, einem gefälligen Freunde, einem edeln Herrn, einem angenehmen Ehemanne, oder einem gütigen Vater machen. Wir betrachten den Menſchen nach allen ſeinen Verhältniſſen in der Geſellſchaft; und lieben oder haſſen ihn nach dem Maaſse, als er die-

 jenigen

jenigen afficirt, welche mit ihm in unmittelbarer Verbindung leben. Und es iſt die allerzuverläſsigſte Regel, daſs, wenn eine Perſon ſo beſchaffen iſt, daſs kein einziges Verhältniſs des Lebens ſich findet, in welchem ich nicht mit ihr ſtehen möchte, ihr Charakter in ſo weit als vollkommen anerkannt werden muſs. Wenn ihm nun in Beziehung auf ſich ſelbſt eben ſo wenig fehlt als in Beziehung auf Andere, ſo iſt ſein Charakter ganz vollkommen. Dieſes iſt der letzte und höchſte Probierſtein des Verdienſtes und der Tugend.

Vierter Abſchnitt.

Ueber die natürlichen Fähigkeiten.

Es iſt in allen Syſtemen der Sittenlehre keine Unterſcheidung gewöhnlicher, als die zwiſchen natürlichen Fähigkeiten und moraliſchen Tugenden; allwo die erſtern eben ſo wie die körperlichen Gaben angeſehen werden, als von denen man annimmt, daſs kein Verdienſt oder moraliſcher Werth mit ihnen verknüpft iſt. Wer die Sache genau erwägt, wird finden, daſs ein Streit hierüber ein bloſser Wortſtreit ſeyn würde, und daſs dieſe Eigenſchaften, ob ſie gleich nicht gänzlich einerlei Art ſind, dennoch in den weſentlichſten Stücken zuſammenfallen. Sie ſind beide Eigenſchaften der Seele; und bringen beide Vergnügen hervor; und haben alſo auch beide eine Kraft,

die

die Liebe und Achtung der Menſchen zu erwerben. Es giebt wenig, die nicht eben ſo eiferſüchtig auf ihren Charakter in Anſehung des Verſtandes und des Wiſſens ſind, als in Anſehung der Ehre und des Muths; und noch weit mehr als in Anſehung der Enthaltſamkeit und Mäſsigkeit. Die Menſchen ſcheuen ſich ſogar für gutgeartet zu gelten; weil ſie fürchten, es möchte dieſes für ein Zeichen des Mangels am Verſtande genommen werden: und oft rühmen ſie ſich mehrerer Ausſchweifungen, als ſie in der That begangen haben, um ſich das Anſehen zu geben, als ob ſie Feuer und Geiſt beſäſsen. Kurz, die Figur, die ein Menſch in der Welt ſpielt, die Aufnahme, die er in der Geſellſchaft findet, die Achtung, die ihm ſeine Bekannten erweiſen; alle dieſe Vortheile hängen meiſtentheils eben ſo ſehr von ſeinem Mutterwitze und ſeiner Beurtheilungskraft ab, als von den übrigen Theilen ſeines Charakters. Ein Mann mag die beſten Abſichten in der Welt haben, er mag noch ſo entfernt von aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ſeyn; ſo wird er ſich doch nie viele Achtung verſchaffen können, wenn er nicht wenigſtens einen mittelmäſsigen Theil von Naturgaben und Mutterwitz hat. Da alſo Naturgaben, wenn ſie gleich unter den moraliſchen Tugenden ſtehen, doch ihren Urſachen und Wirkungen nach, mit den Eigenſchaften, die wir moraliſche Tugenden nennen, gleich ſind; warum ſollten wir einen Unterſchied zwiſchen ihnen machen?

Ob

Ob wir gleich den natürlichen Fähigkeiten den Namen der Tugenden versagen, so müssen wir doch zugeben, dass sie Liebe und Achtung der Menschen verschaffen; dass sie den übrigen Tugenden einen neuen Glanz geben; und dass ein Mensch, der damit versehen ist, unsre Gewogenheit und Dienstbeflissenheit weit eher auf sich zieht, als einer, der von ihnen gänzlich entblöst ist. Man kann in der That behaupten, dass das Gefühl der Billigung, welches dergleichen Eigenschaften hervorbringen, ausser dass es niedriger ist, auch etwas verschiedenes von demjenigen hat, welches mit den übrigen Tugenden verknüpft ist. Aber dieses ist meiner Meinung nach kein hinreichender Grund, sie von dem Verzeichnisse der Tugenden auszuschliessen. Iede Tugend, selbst Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Rechtschaffenheit, erzeugt eine verschiedene Empfindung oder Gefühl in dem Zuschauer. Die Charaktere von Cäsar und Kato, so wie sie Sallust schildert, sind beide tugendhaft, im strengsten Sinne des Worts; aber auf eine ganz verschiedene Weise: und die Gefühle, welche sie verursachen, sind daher nicht gänzlich einerlei. Der eine bringt Liebe, der andere Achtung hervor: der eine ist liebenswürdig, der andere ehrwürdig. Wir könnten wünschen, einen Freund zu haben, der den einen Charakter besäse; auf den andern würden wir uns selbst etwas einbilden, wenn wir ihn besäsen. Eben so ist auch der Beifall, den wir den Naturgaben ertheilen, dem Gefühle nach etwas verschieden

schieden von demjenigen, der von andern Tugenden verursacht wird, ohne jedoch eine ganz verschiedene Art auszumachen. Und in der That können wir auch leicht finden, daſs die natürlichen Fähigkeiten eben so wenig als die andern Tugenden, alle einerlei Art von Billigung hervorbringen. Urtheilskraft und Genie erwecken Achtung; Witz und Laune Liebe *).

Diejenigen, welche den Unterschied zwischen Naturgaben und moralischen Tugenden, als wesentlich vorstellen, sagen, daſs die erstern ganz unwillkührlich sind, und also kein Verdienst zur Seite haben, weil sie nicht von der Freiheit und dem freien Willen abhängen. Aber hierauf antworte ich erstlich, daſs viele von denen Eigenschaften, welche alle Moralisten, und vorzüglich die Alten, unter dem Namen der moralischen Tugenden begriffen, eben so unwillkührlich und nothwendig sind,

*) Liebe und Achtung sind im Grunde dieselben Leidenschaften, und entstehen von gleichen Ursachen. Die Eigenschaften, welche sie hervorbringen, sind angenehm und erzeugen Lust. Aber wenn diese Lust feierlich und ernsthaft ist; oder wenn ihr Objekt groſs ist und einen starken Eindruck macht; oder wenn sie einen gewissen Grad von Demuth und Ehrfurcht erzeugt: in allen diesen Fällen wird die Leidenschaft, welche aus dem Vergnügen entsteht, eigentlicher Achtung als Liebe genennt. Wohlwollen zieht beides nach sich: Aber die Liebe sticht doch in einem stärkern Grade hervor.

find, als die Eigenfchaften der Urtheilskraft und der Imagination. Von diefer Art find Standhaftigkeit, Tapferkeit, Grofsmuth; und mit einem Worte alle diejenigen Eigenfchaften, welche den grofsen Mann ausmachen. Ich möchte faft daffelbige in einem gewiffen Grade auch von den übrigen fagen; da es meiftentheils der Seele ganz unmöglich ift, ihren Charakter in irgend einem beträchtlichen Stücke zu ändern, oder fich von einer leidenfchaftlichen und launichten Gemüthsart zu befreien, wenn fie ihr einmal natürlich ift. In einem je höhern Grade diefe tadelnswürdigen Eigenfchaften im Gemüthe find, defto lafterhafter wird der Menfch, und doch hängen diefe Eigenfchaften gar nicht von der Willkühr ab. Zweitens wünfchte ich wohl einen Grund zu hören, warum Tugend und Lafter nicht eben fo unwillkührlich feyn follen, als Schönheit und Häfslichkeit. Diefer moralifche Unterfchied entfteht blos von dem natürlichen Unterfchiede zwifchen Luft und Unluft; und wenn diefe Gefühle durch die allgemeine Betrachtung einer Eigenfchaft oder eines Charakters in uns entftehen, fo nennen wir fie lafterhaft oder tugendhaft. Nun glaube ich, dafs niemand behaupten wird, eine Eigenfchaft könne nie eine Luft oder Unluft in der Perfon, die fie betrachtet, hervorbringen, wenn fie nicht vollkommen willkührlich in der Perfon, die damit verfehen ift, verurfacht wird. Was drittens den freien Willen anbetrifft, fo haben wir fchon gezeigt, dafs er in Anfehung der Handlungen

lungen ſo wenig ſtatt findet, als in Anſehung der Eigenſchaften der Menſchen. Es iſt keine richtige Folge, daſs alles was willkührlich iſt, auch frei ſeyn müſſe. Unſre Handlungen ſind weit willkührlicher, als unſre Urtheile; aber wir haben in den einen nicht mehr Freiheit, als in den andern.

Allein obgleich dieſer Unterſchied zwiſchen willkührlich und unwillkührlich nicht hinreichend iſt, den Unterſchied zwiſchen Naturgaben und moraliſchen Tugenden zu rechtfertigen, ſo wird uns doch der erſte Unterſchied einen ſehr wahrſcheinlichen Grund angeben, weshalb die Moraliſten den letztern erfunden haben. Die Menſchen haben bemerkt, daſs obgleich die natürlichen Fähigkeiten und moraliſchen Eigenſchaften überhaupt genommen einerlei ſind, dennoch ſich dieſer Unterſchied zwiſchen ihnen findet, daſs die erſtern gröſstentheils durch keine Kunſt und Fleiſs zu verändern ſind; da hingegen die letztern, oder wenigſtens die Handlungen, welche von ihnen herrühren, durch die Beweggründe von Belohnungen und Beſtrafungen, Lob oder Tadel verändert werden können. Daher haben ſich Geſetzgeber und Prieſter und Moraliſten von je her vornemlich darauf gelegt, dieſe willkührlichen Handlungen zu ordnen, und ſich Mühe gegeben, die Beweggründe zur Tugend in dieſem Stücke zu verſtärken. Sie wuſsten, daſs es nur von geringer Wirkung ſeyn würde, einen Menſchen für ſeine Thorheit zu beſtrafen, oder ihn zu ermahnen klug und vernünftig zu ſeyn; obgleich dieſelben Strafen

und

und Vermahnungen in Rückſicht auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von groſsem Einfluſſe ſeyn können. Aber da die Menſchen im gemeinen Leben und im Umgange dergleichen Zwecke nicht ſonderlich zu ihrem Augenmerke machen, ſondern von Natur alles loben oder tadeln, was ihnen gefällt oder miſsfällt, ſo ſcheinen ſie auf dieſen Unterſchied nicht ſehr zu achten, ſondern ſehen die Klugheit eben ſo gut wie das Wohlwollen, die Vernunft nicht minder als die Gerechtigkeit für Tugenden an. Ja wir finden, daſs alle Moraliſten, deren Vernunft nicht ſchon durch eine zu ängſtliche Anhänglichkeit an ein Syſtem eingenommen iſt, denſelben Weg zu denken, einſchlagen; und daſs die alten Moraliſten inſonderheit gar kein Bedenken dabei fanden, die Klugheit an die Spitze der Kardinaltugenden zu ſetzen. Es findet ſich ein gewiſſes Gefühl der Achtung und des Beifalls, welches durch jede Seelenkraft, wenn ſie in ihrer Gröſse und Vollkommenheit da iſt, erweckt werden kann; und dieſes Gefühl zu erklären iſt das Geſchäft der Philoſophen. Den Grammatikern kömmt es zu, zu unterſuchen, welchen Eigenſchaften der Name der Tugend gebührt; und ſie werden nach einem Verſuche wohl finden, daſs dieſes nicht eine ſo leichte Arbeit iſt, als ſie ſich beim erſten Anblicke einbilden mögen.

Der hauptſächlichſte Grund, weshalb Naturgaben geachtet werden, iſt, weil ſie die Kraft haben, der Perſon, welche ſie beſitzt, nützlich zu wer-

werden. Es iſt unmöglich irgend einen Plan mit Erfolg auszuführen, wenn er nicht mit Klugheit und Geſchicklichkeit angefangen und betrieben wird, und die Güte unſrer Abſichten iſt allein nicht hinreichend, unſern Unternehmungen einen glücklichen Ausgang zu verſchaffen. Die Menſchen ſind über die Thiere vornemlich durch die weit höhere Kraft ihrer Vernunft erhaben; und es ſind ebenfalls die Grade dieſes Vermögens, welche einen ſo unordentlichen Unterſchied zwiſchen dem einen Menſchen und den andern ausmachen. Alle Vortheile der Kunſt ſind wir der menſchlichen Vernunft ſchuldig; und wenn das Glück nicht gar zu eigenſinnig iſt, ſo muſs der gröſste Theil dieſer Vortheile dem Klugen und Vernünftigen anheim fallen.

Wenn man frägt, ob ein ſchnelles oder langſames Faſſungsvermögen mehr werth ſey? ob einer, der gleich beim erſten Blick in die Materie eindringt, aber auf Nichts anhaltenden Fleiſs wenden kann, oder ein entgegengeſetzter Charakter vorzüglicher ſey, der zu jeder Arbeit viel Anſtrengung nöthig hat? ob ein heller Kopf, oder ein reicher Erfindungsgeiſt, ein tiefſinniges Genie oder eine ſichere Urtheilskraft; kurz, was für ein Charakter oder beſondere Verſtandesart vor der andern den Vorzug verdiene? ſo iſt offenbar, daſs man keine dieſer Fragen beantworten kann, ohne zu erwägen, welche unter dieſen Eigenſchaften einen Menſchen für die Welt am brauchbarſten macht, und ihn in irgend einer ſeiner Unternehmungen am weiteſten bringt.

Es giebt auch viele andere Eigenſchaften der Seele, deren Verdienſt einen gleichen Urſprung hat. Induſtrie, Beharrlichkeit, Geduld, Thätigkeit, Wachſamkeit, Geſchick, Standhaftigkeit und andere Tugenden dieſer Art, werden, wie man leicht finden wird, aus keinem andern Grunde geſchätzt, als weil ſie dem menſchlichen Leben viele Vortheile bringen. Dieſelbige Bewandniſs hat es auch mit der Mäſsigkeit, Sparſamkeit, Wirthſchaftlichkeit, Entſchloſſenheit: ſo wie auf der andern Seite Unmäſsigkeit, Schwelgerei, Unentſchloſſenheit, Ungewiſsheit laſterhaft ſind, blos weil ſie uns ins Unglück ſtürzen, und uns zum geſchäftigen und thätigen Leben untauglich machen.

So wie Vernunft und geſunder Menſchenverſtand geſchätzt werden, weil ſie den damit begabten Perſonen nützlich ſind; ſo werden Witz und Beredſamkeit geachtet, weil ſie Andern unmittelbar angenehm ſind. Auf der andern Seite wird die gute Laune deswegen geliebt und geachtet, weil ſie der Perſon ſelbſt, die ſie hat, unmittelbar angenehm iſt. Man weiſs, daſs der Umgang mit einem Manne von Witz ſehr angenehm iſt; ſo wie ein liebevoller aufgeräumter Geſellſchafter vermöge einer Sympathie mit ſeiner Freude eine Luſtigkeit über die ganze Geſellſchaft verbreitet. Da alſo dieſe Eigenſchaften angenehm ſind, ſo erzeugen ſie natürlich Liebe und

Achtung und haben alle Kennzeichen der Tugend an ſich.

Es läſst ſich bei vielen Gelegenheiten ſehr ſchwer beſtimmen, was es eigentlich iſt, das die Unterredung des einen Menſchen ſo angenehm und unterhaltend, und die des andern ſo fade und abgeſchmackt macht. Da die Unterhaltung eben ſowohl eine Uebertragung unſres Gemüths iſt, wie ein Buch, ſo müſſen dieſelbigen Eigenſchaften, welche das eine ſchätzbar machen, uns auch eine Achtung gegen die andere einflöſsen. Dieſes werden wir nachher betrachten. Unterdeſſen kann man im Allgemeinen behaupten, daſs alles Verdienſt, das aus der Gabe zu unterhalten bei einem Menſchen entſpringt (welches gewiſs nicht gering iſt), von nichts anderem als dem Vergnügen herrührt, das er den Gegenwärtigen verurſacht.

In dieſer Rückſicht wird auch die Reinlichkeit als eine Tugend betrachtet; weil ſie vermöge ihrer Natur uns Andern angenehm macht, und eine ſehr beträchtliche Urſache der Liebe und Zuneigung iſt. Kein Menſch wird leugnen, daſs eine Nachläſſigkeit in dieſem Stücke ein Fehler iſt; und da Fehler nichts anders als nur kleinere Laſter ſind, und dieſer Fehler keinen andern Urſprung haben kann, als die unangenehme Empfindung, die er bei Andern verurſacht, ſo können wir in dieſem Beiſpiele, das ſo gemein zu ſeyn ſcheint, ſehr deutlich den Urſprung des moraliſchen Unterſchieds zwiſchen Tugend und Laſter und andern Beiſpielen entdecken.

Au-

Ausser allen jenen Beschaffenheiten, welche eine Person liebenswürdig und schätzbar machen, giebt es auch noch ein gewisses Je - ne - sçai-quoi von Angenehmen und Schönen, das zu derselbigen Wirkung mit beiträgt. Sowohl in diesem Falle, als auch beim Witze und der Beredsamkeit, müssen wir bei einem gewissen Sinne Hülfe suchen; der ohne Reflexion handelt und die Beziehungen der Eigenschaften und Charaktere gar nicht erwägt. Einige Moralisten erklären alle Empfindungen der Tugend durch diesen Sinn; und ihre Hypothese hat viel für sich. Nichts als eine specielle Untersuchung kann einer andern Hypothese den Vorzug verschaffen. Wenn wir finden, dass meistens alle Tugenden solche besondere Beziehungen haben; und überdem entdecken, dass diese Beziehungen allein schon hinreichend sind, eine starke Empfindung des Beifalles zu erzeugen: so können wir nach dieser Entdeckung nicht mehr zweifeln, dass die Eigenschaften nach Proportion des Vortheils gefallen, den sie leisten.

Das Anständige oder Unanständige einer Eigenschaft in Rücksicht auf Alter oder Charakter oder Stand trägt ebenfalls zu ihrem Lobe oder Tadel bei. Dieses Wohlanständige hängt gröſstentheils von der Erfahrung ab. Es ist etwas Gewöhnliches zu sehen, dass Menschen, so wie sie höher in die Jahre kommen, ihren Leichtsinn verliehren. Daher ist in unsern Gedanken mit gewissen Jahren auch ein gewisser Grad des Ernstes verknüpft.

knüpft. Sobald wir sie in dem Charakter einer Person nicht beisammen finden, so thut dieses unsrer Einbildungskraft eine gewisse Gewalt an und ist uns unangenehm.

Diejenige Eigenschaft der Seele, welche unter allen andern die unbedeutendesten Folgen für den Charakter hat, und in der eine grosse Mannichfaltigkeit von Graden statt finden kann, ohne dass ihr um dieser verschiedenen Grade willen mehr Tugend oder Laster sollte beigelegt werden, ist das Gedächtniss. Wenn es auch gleich eine so stupende Höhe erreicht, dass wir darüber erstaunen oder so tief sinkt, dass es in einem gewissen Maasse die Urtheilskraft angreift, so nehmen wir doch gemeiniglich von seinen verschiedenen Modifikationen keine Notitz, und erwehnen es grösstentheils weder zum Lobe noch zum Tadel einer Person. Ein gutes Gedächtniss zu haben, ist so wenig eine Tugend, dass die Menschen fast allgemein aus Affektation sich über ihr schwaches Gedächtniss beklagen; und um die Welt desto besser überreden zu können, dass alles, was sie sagen, ganz und gar von ihrer eignen Erfindung sey, opfern sie es gern ihrem Genie und ihrer Urtheilskraft auf. Die Sache in abstracto betrachtet, würde es in der That schwer seyn, einen Grund anzugeben, warum das Vermögen vergangene Begriffe mit Klarheit und Wahrheit wieder zurückzurufen, nicht eben so viel Verdienst in sich haben sollte, als das Vermögen, unsre gegenwärtigen Begriffe in eine solche Ordnung zu stellen, dass wah-

re Sätze und Meinungen daraus gebildet werden. Der Grund der Verfchiedenheit mufs zweifelsohne darin liegen, dafs fich das Gedächtnifs ohne Empfindung der Luft und Unluft äufsert; und in allen feinen mittleren Graden in Gefchäften und Angelegenheiten des Lebens gleich gut feine Dienfte leiftet. Bei der Urtheilskraft aber find die geringften Abftufungen in ihren Folgen fogleich fühlbar; indem diefes Vermögen zugleich fich in einem vorzüglichen Grade nie, ohne ein aufserordentliches Vergnügen und Wohlbehagen äufsern kann. Die Sympathie mit diefer Nützlichkeit und Vergnügen verfchaft dem Verftande ein Verdienft; und die Abwefenheit deffelben macht, dafs wir das Gedächtnifs als ein ganz gleichgültiges Vermögen anfehen, das weder Lob noch Tadel verdient.

Ehe ich diefes Kapitel von den natürlichen Fähigkeiten verlaffe, mufs ich noch bemerken, dafs vielleicht auch eine Quelle der Achtung und Liebe, die damit verbunden ift, in der Wichtigkeit und dem Anfehen befteht, welches fie der Perfon ertheilen, welche mit denfelben begabt ift. Ein folcher Menfch erhält einen weit ftärkern Einflufs auf die Welt. Seine Entfchlüffe und Handlungen fetzen eine weit gröfsere Zahl feiner Nebengefchöpfe in Bewegung. Beides, feine Freundfchaft und Feindfchaft, ift von gröfserer Bedeutung. Und es läfst fich leicht fchliefsen, dafs wer auf diefe Art über die übrigen Menfchen erhaben ift, in uns die Empfindungen von Achtung und Beifall erwe-

cken muſs. Alles was wichtig iſt, zieht unſre Aufmerkſamkeit auf ſich, feſſelt unſre Gedanken und wird mit Vergnügen angeſchauet. Die Geſchichten von Königreichen intereſſiren mehr, als häusliche Erzählungen: die Begebenheiten groſser Reiche mehr als die von kleinen Städten und Ortſchaften: und die Geſchichten der Kriege und Revolutionen mehr, als die von Friede und Ordnung. Wir ſympathiſiren mit den Perſonen, welche leiden, in allen den mannichfaltigen Empfindungen, die zu ihren Schickſalen gehören. Die Seele iſt mit der Mannichfaltigkeit der Objekte und mit den ſtarken Leidenſchaften, die ſich entwickeln, beſchäftiget. Und dieſe Beſchäftigung oder Erſchütterung der Seele iſt gemeiniglich angenehm und unterhaltend. Dieſelbige Theorie erklärt auch die Achtung und Bewunderung, die wir Menſchen von auſserordentlichen Talenten und Fähigkeiten beweiſen. Mit ihren Handlungen ſteht das Wohl oder Weh von Tauſenden in Verknüpfung. Alles was ſie unternehmen, iſt wichtig, und fodert unſre Aufmerkſamkeit. Nichts, was ſie betrifft, darf überſehen oder verachtet werden. Und ſobald eine Perſon dieſe Empfindungen erwecken kann, ſo erlangt ſie ſogleich unſre Achtung; wenn ſie auch gleich andere Züge in ihrem Charakter haſſenswürdig und unangenehm machen.

Fünfter Abschnitt.

Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden.

Es ist schon in der Abhandlung von den Leidenschaften bemerkt worden, daſs Stolz und Demuth, Liebe und Haſs durch Vortheile oder Nachtheile der Seele, des Körpers oder des Schicksals erweckt werden; und daſs diese Vortheile oder Nachtheile jene Leidenschaften dadurch bewirken, daſs sie eine ganz besondere Impression von Lust oder Unlust hervorbringen. Die Lust oder Unlust, welche von der allgemeinen Vorstellung oder Anschauung einer Handlung oder Eigenschaft der Seele entsteht, macht ihre Tugend oder Laster aus, und bringt unser Lob oder unsern Tadel hervor, welcher nichts weiter ist, als ein schwächerer oder unmerklicher Grad von Liebe oder Haſs. Wir haben vier verschiedene Quellen dieser Lust und Unlust angezeigt, und um diese Hypothese noch vollständiger zu rechtfertigen, so bemerke ich hier noch insbesondere, daſs die Vortheile oder Nachtheile des Körpers und des Glücks aus eben den Gründen, eine Lust oder Unlust hervorbringen. Die Fähigkeit eines Objekts, der Person die es besitzt, oder auch andern nützlich zu seyn; ihr oder andern Vergnügen zu machen; alle diese Umstände bringen unmittelbar in der Person, die

ſich dieſelben vorſtellt, Vergnügen hervor, und nöthigen ihr Liebe und Beifall ab.

Um mit den körperlichen Vorzügen den Anfang zu machen, muſs ich auf eine Erſcheinung aufmerkſam machen, welche unbedeutend und poſſierlich zu ſeyn ſcheint, wenn anders eine Sache unbedeutend und poſſierlich ſeyn kann, die einen ſo wichtigen Schluſs beſtätiget, und in einem philoſophiſchen Beweiſe gebraucht wird. Es iſt eine allgemeine Bemerkung, daſs diejenigen, welche man gute Weibermänner nennt, und die ſich entweder durch ihre Eroberungen im Felde der Liebe ausgezeichnet haben, oder deren Körperbau eine auſserordentliche Kraft dieſer Art verräth, vom ſchönen Geſchlechte ſehr wohl aufgenommen werden, und gewöhnlicherweiſe ſelbſt die Zuneigung derer gewinnen, deren Tugend jeden Gedanken verhindert, von dergleichen Talenten jemals einen Vortheil zu ziehen. Hier iſt es offenbar, daſs die Fähigkeit einer ſolchen Perſon, Genuſs zu verſchaffen, die wahre Quelle jener Liebe und Achtung iſt, die ſie unter dem weiblichen Geſchlechte antrifft; und zugleich, daſs die Frauen, welche einen ſolchen Menſchen lieb und werth halten, nicht eben die Abſicht oder Hoffnung haben, von dergleichen Gaben ſelbſt Genuſs zu ziehen, und daſs ſie alſo nur vermittelſt ihrer Sympathie mit derjenigen, die mit ihm in Liebesverſtändniſſe ſteht, afficirt werden können. Dieſes Beiſpiel iſt ſehr ſeltſam und verdient unſre ganze Aufmerkſamkeit.

Eine

Eine andere Quelle des Vergnügens, welches wir von der Vorstellung körperlicher Vorzüge erhalten, ist ihr Nutzen für die Person selbst, welche sie hat. Unstreitig besteht ein grosser Theil der Schönheit der Menschen sowohl, als anderer Thiere, in einem solchen Gliederbaue, welcher nach der Erfahrung Stärke und Behendigkeit verräth, und das Geschöpf zum Handeln und Thätigseyn geschickt macht. Breite Schultern, ein schlanker Leib, feste Gelenke, runde Schenkel; alle diese Stücke sind schön an unsrer Gestalt, weil sie Zeichen von Kraft und Stärke sind, mit denen wir, weil es Vorzüge sind, sympathisiren, und die dem betrachtenden Subjekte einen Theil desjenigen Vergnügens zuführen, welches sie in dem Besitzer selbst hervorbringen.

So weit über den Nutzen, der mit einer Eigenschaft des Körpers verbunden ist. Was das unmittelbare Vergnügen anbelangt, so ist gewiss, dass ein gesundes Ansehen eben sowohl als ein starkes und rüstiges Aeussere einen grossen Theil der Schönheit ausmacht; und dass ein sieches Ansehen bei einem andern allemal unangenehm ist, weil es allemal den Begriff von Unlust und Missvergnügen in uns hervorbringt. Auf der andern Seite finden wir an der Regelmässigkeit unsrer Züge viel Vergnügen, ob sie gleich weder uns noch Andern etwas nützen, und es ist gewissermassen nöthig, uns in einiger Entfernung zu betrachten, wenn sie uns Vergnügen machen sollen. Wir betrach-

trachten uns gewöhnlich ſo, wie wir in den Augen Anderer erſcheinen, und ſympathiſiren mit den angenehmen Empfindungen, die ſie von uns erhalten.

In wie fern die Vorzüge des Glücks aus gleichen Principien Achtung und Billigung hervorbringen, können wir aus der Betrachtung über unſer vorhergehendes Raiſonnement über dieſe Materie lernen. Wir haben angemerkt, daſs unſer Wohlgefallen an denen, die im Beſitze von Glücksgütern ſind, drei verſchiedenen Urſachen beizulegen iſt. Erſtlich jenem unmittelbaren Vergnügen, das uns ein reicher Mann durch den Anblick ſeines ſchönen Anzugs, Equipage, Gärten oder Häuſer, die er beſitzt, gewährt. Zweitens dem Vortheile, den wir von ihm wegen ſeiner Groſsmuth und Freigebigkeit zu erhalten hoffen. Drittens den Vergnügungen und Vortheilen, welche er ſelbſt von ſeinen Gütern zieht, und die eine angenehme Sympathie in uns hervorbringen. Wir mögen nun unſre Achtung gegen den Reichen und Groſsen einer dieſer Urſachen oder ihnen allen zuſchreiben, ſo werden wir deutlich die Spuren der Principien ſehen, welche die Empfindung des Laſters und der Tugend hervorbringen. Ich glaube, die mehreſten werden bei dem erſten Anblicke geneigt ſeyn, unſre Achtung gegen den Reichen dem Eigennutze und der Ausſicht auf Vortheil zuzuſchreiben. Allein, da es ausgemacht iſt, daſs unſre Achtung oder Ehrerbietung, ſich viel weiter erſtreckt, als auf eine Ausſicht Vortheil für uns zu erlangen; ſo iſt auch

klar, dafs jene Empfindung von einer Sympathie mit denen herrühren mufs, welche von der Perfon, die wir achten und ehren, abhängen, und die in einer unmittelbaren Verknüpfung mit ihr ftehen. Wir fehen fie als eine Perfon an, die fähig ift zur Glückfeligkeit oder zum Wohlfeyn feiner Nebengefchöpfe etwas beizutragen, und mit den Empfindungen, welche letztere von jenem Menfchen haben, fympathifiren wir von Natur. Und diefe Betrachtung wird zur Rechtfertigung meiner Hypothefe dienen, nach welcher ich das dritte Princip den übrigen beiden vorziehe, und unfre Achtung gegen den Reichen aus einer Sympathie mit dem Vergnügen und Nutzen erkläre, den fie felbft von ihren Gütern ziehen. Denn da auch nicht einmal die übrigen beiden Principien in einer gehörigen Ausdehnung wirken, oder zur Erklärung aller Erfcheinungen dienen können, ohne dafs man eine Sympathie der einen oder andern Art zu Hülfe nimmt; fo ift es doch viel natürlicher, diejenige Sympathie zu wählen, welche unmittelbar und direkte wirkt, als diejenige, welche indirekte und durch Umfchweife geht. Ich kann noch hinzufügen, dafs wo Reichthum und Macht fehr grofs ift, und die Perfon in der Welt angefehen und wichtig macht, das Vergnügen zum Theil noch aus einer andern Quelle hergeleitet werden kann, die von jenen darin verfchieden ift, nemlich von ihrem Intereffe, das fie der Seele durch den Anblick der Menge und Wichtigkeit der Folgen ertheilen, wiewohl wir ebenfalls, um

um die Wirkung dieſes Princips zu erklären, die Sympathie zu Hülfe nehmen müſſen; wie wir ſchon in dem vorhergehenden Abſchnitte bemerkt haben.

Es wird bei dieſer Gelegenheit nicht unſchicklich ſeyn, auf die Lenkſamkeit unſrer Empfindungen und die verſchiedenen Veränderungen aufmerkſam zu machen, welche ſie ſo leicht durch die Objekte erhalten, mit welchen ſie verknüpft ſind. Alle Empfindungen des Wohlgefallens, welche mit einer beſondern Art von Objekten verbunden ſind, haben eine groſse Aehnlichkeit mit einander, ob ſie gleich aus verſchiedenen Quellen entſprungen ſeyn mögen; und auf der andern Seite ſind dieſe Empfindungen, wenn ſie auf verſchiedene Objekte gehen, von dem Gefühl verſchieden, ob ſie gleich aus einerlei Quelle entſprungen ſind. So verurſacht die Schönheit aller ſichtbaren Gegenſtände ein Vergnügen, welches faſt immer einerlei iſt, ob es gleich bisweilen von dem bloſsen Scheine und äuſsern Anſehen der Objekte hergeleitet iſt; bisweilen von der Sympathie und dem Begriffe ihrer Nützlichkeit. Eben ſo, wenn wir die Handlungen und Charaktere der Menſchen anſehen, ohne ein beſonderes Intereſſe an ihnen zu haben, ſo iſt die Luſt oder Unluſt, welche aus dieſer Betrachtung entſteht (einige kleine Unterſchiede nicht gerechnet) faſt von gleicher Art, obgleich vielleicht eine groſse Verſchiedenheit in den Urſachen ſeyn mag, woher ſie entſtanden ſind. Auf der andern Seite verurſacht ein bequemes Haus und ein tugendhafter Charakter nicht einerlei Gefühl des Wohl-

Wohlgefallens; wenn auch gleich die Quelle unſres Wohlgefallens dieſelbe iſt, und aus der Sympathie und einem Begriffe ihrer Nützlichkeit herrührt. Es iſt etwas Unerklärliches in dieſer Verſchiedenheit unſrer Gefühle; aber es iſt dieſes dennoch etwas, welches wir bei allen unſern Leidenſchaften und Empfindungen erfahren.

Sechſter Abſchnitt.

Beſchluſs dieſes Buchs.

So hoffe ich nun endlich, daſs im Ganzen nichts mehr zu einem genauen Beweiſe dieſes Syſtems der Sittenlehre fehlt. Wir ſind überzeugt, daſs die Sympathie ein ſehr mächtiges Princip in der menſchlichen Natur iſt. Wir ſind ferner gewiſs, daſs ſie einen groſsen Einfluſs auf unſre Empfindung des Schönen hat, ſowohl wenn wir äuſsere Objekte anſehen, als wenn wir über moraliſche Gegenſtände urtheilen. Wir finden, daſs ſie hinreichende Kraft hat, uns die ſtärkſten Empfindungen von Wohlgefallen beizubringen, wenn ſie auch allein ohne Konkurrenz irgend eines andern Princips wirkt; wie bey der Gerechtigkeit, dem bürgerlichen Gehorſam, der Keuſchheit und der guten Lebensart. Wir können bemerken, daſs ſich alle zu ihrer Wirkung erfoderlichen Umſtände in den mehreſten Tugenden finden; denn der gröſste Theil derſelben zielt auf das Wohl der bürgerlichen Geſellſchaft oder auf das Wohl der Perſon, welche ſie beſitzt. Wenn

wir alle diese Umstände vergleichen, so können wir nicht zweifeln, dass die Sympathie die hauptsächlichste Quelle des moralischen Unterschieds ist; besonders, wenn wir erwägen, dass kein Einwurf gegen diese Hypothese in einem Falle aufgeworfen werden kann, der sich nicht zugleich auf alle Fälle erstrecken sollte. Die Gerechtigkeit wird gewiss um keines andern Grundes willen gebilliget, als weil sie dem allgemeinen Besten zuträglich ist; und das allgemeine Beste ist uns ganz gleichgültig, ausser so weit uns die Sympathie dafür einnimmt. Ein gleiches können wir in Beziehung auf alle übrigen Tugenden annehmen, welche eine ähnliche Beziehung auf das allgemeine Beste haben. Sie haben ihr ganzes Verdienst von unsrer Sympathie mit denen, welche Nutzen davon ziehen: so wie die Tugenden, welche eine Beziehung auf das Beste der Person haben, die damit versehen ist, ihr Verdienst von unsrer Sympathie mit ihr entlehnen.

Die mehresten Menschen werden leicht zugeben, dass die nützlichen Eigenschaften um ihres Nutzens willen tugendhaft sind. Diese Art zu denken ist so natürlich, und kömmt bei so vielen Gelegenheiten vor, dass wenige ein Bedenken finden werden, sie als gültig zuzulassen. Wenn nun dieses einmal zugestanden ist, so muss man die Kraft der Sympathie nothwendig auch zugestehen. Die Tugend wird angesehen als Mittel zu einem Zweck. Mittel zu einem Zwecke sind nur etwas werth, so fern der Zweck einen Werth hat. Nun ist uns

aber die Glückfeligkeit Andrer blos durch Sympathie etwas werth. Alfo müffen wir diefem Princip die Empfindung des Wohlgefallens beimeffen, die von der Vorftellung aller der Tugenden entfteht, die der Gefellfchaft oder der Perfon, welche fie befitzt, zuträglich find. Diefe machen den gröfsten Theil der Moralität aus.

Wäre es in einer folchen Materie thunlich, den Beifall des Lefers zu erfchleichen, oder etwas anders als folide Gründe zu gebrauchen, fo hätten wir hier Mittel vollauf, die Neigungen des Lefers zu gewinnen. Alle Liebhaber der Tugend (und diefes find wir in der Spekulation alle, fo fehr wir auch in Praxi davon abweichen mögen), müffen fich freuen, wenn fie fehen, dafs der moralifche Unterfchied aus einer fo edeln Quelle entfteht, welche uns einen richtigen Begriff, beides von dem Edelmuth und der Fähigkeit der menfchlichen Natur ertheilt. Es gehört nur eine geringe Kenntnifs des Menfchen dazu, um einzufehen, dafs ein moralifcher Sinn der menfchlichen Seele als eine Grundeigenfchaft eingeprägt fey, welche eines der allermächtigften Principien und Grundbeftandtheilen ihrer Natur ausmacht. Aber diefer Sinn mufs nothwendig neue Stärke bekommen, wenn er über fich felbft nachdenkt, und diejenigen Principien billiget, aus welchen er entftanden ift, und wenn er in feiner Entftehungsart und Urfprunge nichts findet, als was grofs und gut ift. Diejenigen, welche den moralifchen Sinn in urfprüngliche Inftinkte der menfchlichen Seele auflöfen, können vielleicht

die

die Sache der Tugend mit hinreichendem Anſehen vertheidigen; aber es fehlt ihnen doch der Vortheil derer, welche dieſen Sinn aus einer allgemeinen Sympathie mit dem Menſchengeſchlechte erklären. Nach dem letztern Syſteme muſs nicht nur die Tugend, ſondern auch der Sinn für die Tugend gebilliget werden. Und nicht nur dieſer Sinn, ſondern auch die Principien, woraus er entſprungen iſt. So daſs nichts von irgend einer Seite vorgeſtellt wird, als was lobenswürdig und gut iſt.

Dieſe Anmerkung läſst ſich auch auf die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden dieſer Art ausdehnen. Obgleich die Gerechtigkeit künſtlich iſt, ſo iſt doch die Empfindung ihrer Moralität natürlich. Die Vereinigung der Menſchen zu einem ſyſtematiſchen Betragen, oder ihre Handlungen nach allgemeinen Regeln einzurichten, macht eine Handlung der Gerechtigkeit für die Geſellſchaft wohlthätig. Aber wenn ſie einmal dieſe Beziehung hat, ſo billigen wir ſie natürlicherweiſe; und wenn wir es nicht thäten, ſo könnte eine Vereinigung oder Uebereinkunft nimmermehr jene Empfindung erzeugen.

Die mehreſten Erfindungen der Menſchen ſind der Veränderung unterworfen. Sie hängen von Laune und Eigenſinne ab. Sie bleiben eine Zeitlang im Schwunge, und dann ſinken ſie wieder in die Vergeſſenheit herab. Wenn nun die Gerechtigkeit eine menſchliche Erfindung iſt, könnte man ſagen, ſo iſt zu fürchten, daſs ſie vielleicht ein gleiches Schickſal haben werde. Allein die Fälle ſind ſehr weit von einander verſchieden. Das Intereſſe,

worauf fich die Gerechtigkeit gründet, ift das allergröfste, das man fich nur einbilden kann, und erftreckt fich auf alle Zeiten und Orte. Es ift keine andre Art möglich, daffelbe zu befördern. Es liegt am Tage, und kündiget fich gleich bei der erften Bildung der Gefellfchaft von felbft an. Alle diefe Gründe machen die Regeln der Gerechtigkeit feft und unveränderlich; wenigftens fo unveränderlich, als die menfchliche Natur. Und wenn fie auf die urfprünglichen Inftinkte gegründet wären, könnten fie wohl eine gröfsere Feftigkeit haben?

Eben diefes Syftem kann uns nun auch eben fowohl zu einem richtigen Begriffe von der Glückfeligkeit als von der Würde der Tugend verhelfen, und kann dadurch, dafs es jene edle Eigenfchaft in fich fchliefst und feft hält, an jedem Princip• unfrer Natur einen Antheil gewinnen. Wer fühlt wohl nicht, dafs das Feuer in Betreibung feiner Kenntniffe und Gefchicklichbkeiten fich verftärkt, wenn man daran denkt, dafs jener Zuwachs an Vollkommenheiten, aufser den Vortheil, den fie unmittelbar bringen, uns auch einen neuen Glanz in den Augen der Menfchheit giebt, und dafs fie uns allgemeine Achtung und Beifall erwerben? Und wer kann glauben, dafs vortheilhafte Glücksumftände je eine hinreichende Vergütung für den geringften Bruch der gefelligen Tugenden feyn können, wenn er erwägt, dafs nicht nur fein Charakter in Beziehung auf Andere, fondern auch feine Ruhe und innere Selbftzufriedenheit ganz und gar von der ftrengen Beobachtung derfelben abhängt;

hängt; und daſs ein Menſch nie ſeinen eignen Anblick wird ertragen können, wenn er die Pflichten gegen das menſchliche Geſchlecht und gegen die Geſellſchaft verſäumt hat? Doch ich will hierauf nicht weiter beſtehen. Dergleichen Betrachtungen erfodern ein beſonderes von dem Geiſte des gegenwärtigen ganz verſchiedenes Werk. Der Anatom darf nie den Maler machen; noch in ſeinen genauen Zergliederungen und Abbildungen der kleinern Theile des menſchlichen Körpers, ſeinen Figuren eine anmuthsvolle oder einnehmende Stellung oder Ausdruck geben wollen. Es iſt ſogar etwas Häſsliches oder wenigſtens Kleinliches in den Vorſtellungen der Dinge, die er giebt; und er muſs ſeine Objekte etwas mehr in die Ferne ſtellen und ſie dem Geſichte entziehen, um ſie dem Auge und der Einbildungskraft intereſſant zu machen. Deſſenungeachtet iſt doch ein Anatom ſehr geſchickt, dem Maler einen guten Rath zu geben; ja es iſt ſogar unmöglich in der Malerey etwas Vorzügliches zu leiſten, wenn ihr die Zergliederungskunſt nicht beiſteht. Man muſs erſt eine ſehr genaue Kenntniſs der Theile, ihrer Lage und Verknüpfung wiſſen, bevor man mit Geſchmack und Richtigkeit zeichnen kann. Und ſo werden auch die abſtrakteſten Spekulationen über die menſchliche Natur, wenn ſie gleich kalt und trocken ſind, für die praktiſche Moral ſehr nützlich; und können dieſe letztere Wiſſenſchaft in ihren Vorſchriften genauer und ihre Ermahnungen überredender machen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hume, David, 1711-1776

David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks

Bd.: Zweiter Band

Halle 1791

Ph.sp. 387-2/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043512-5
VD18 90599136